T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANA BİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

OSMANLI MÜELLİFLERİNCE YAZILAN KAZÂ-KADER RİSÂLELERİ VE TAŞKÖPRÎZÂDE'NİN "*RİSÂLE Fİ'L-KAZÂ VE'L-KADER*" ADLI ESERİ

Yüksek Lisans Tezi

HİLMİ KEMAL ALTUN

Danışman: PROF. DR. YUSUF ŞEVKİ YAVUZ

İstanbul 2010

Marmara Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Tez Onay Belgesi

İLAHİYAT Anabilim Dalı KELAM Bilim Dalı Yüksek Lisans öğrencisi HİLMİ KEMAL ALTUN nın OSMANLI MÜELLİFLERİNCE YAZILAN KAZA-KADER RİSALELERİ VE TAŞKÖPRİZADE'NİN "RİSALE Fİ'L-KAZA VE'L-KADER" ADLI ESERİ adlı tez çalışması ,Enstitümüz Yönetim Kurulunun 08.02.2010 tarih ve 2010/02-02 sayılı kararıyla ile oluşturulan jüri tarafından ~~oy birliği~~ / oy çokluğu ile Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

		Öğretim Üyesi Adı Soyadı	İmzası
Tez Savunma Tarihi	:	27.05.2010	
1) Tez Danışmanı	:	PROF. DR. YUSUF ŞEVKİ YAVUZ	
2) Jüri Üyesi	:	PROF. DR. METİN YURDAGÜR	
3) Jüri Üyesi	:	PROF. DR. İSMAİL YİĞİT	

İÇİNDEKİLER

İKİNCİ BÖLÜM

KISALTMALAR

a. mlf.	:	aynı müellif
a.g.m.	:	adı geçen makale
a.g.md.	:	adı geçen madde
a.s.	:	aleyhisselâm
b.	:	İbn, bin
bk.	:	bakınız
DİA	:	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
h.	:	hicri
İFAV	:	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
ktp.	:	kütüphânesi
MÜSBE	:	Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
MÜİFD	:	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
nşr.	:	neşreden
r.a.	:	radıyallahu anh.
s.	:	sayfa
s.a.	:	sallallahu aleyhi ve sellem
ts.	:	tarihsiz
v.	:	vefatı
vr.	:	varak, yaprak

ÖNSÖZ

Kelâm ilminin, günümüz meselelerine tatminkâr çözümler üretebilmesi için hiç şüphesiz kelâm tarihinin iyi okunması, kelâm ilminin doğuşundan bu güne geçen süreçte ele alınan konuların, kullanılan yöntem ve argümanların iyi anlaşılması lazımdır.

El yazması eserler açısından dünyanın başta gelen kütüphânelerinden biri olan Süleymâniye Kütüphânesi ve diğer kütüphânelerimizde henüz el değmemiş nice nâdide eserler, kendilerine uzanacak bir el ile gün yüzüne çıkarılmayı beklemektedir. Ancak gerek çalışma şartlarının yeterli olmaması, gerekse okuma ve anlama problemi gibi sebeplerle geçmiş ve gelecek arasında kurulması gereken köprünün yeterince kurulduğunu söylemek güçtür, zîrâ birçok el yazması eserden günümüz ilim dünyası hâlâ habersizdir.

Dinî ilimler tarihi açısından mütekaddimîn dönemi ile müteahhirîn döneminin kesiştiği Osmanlı döneminde yazılan hazine niteliğindeki çoğu el yazması eserlerin muhtevasından habersiz olarak ortaya konan her bir modern eser ve araştırma kısır ve noksan kalacaktır. Bu kaygıdan hareketle çalışmamızda, üzerinde yaşadığımız topraklarda asırlarca hüküm süren, medeniyetler kuran, her dalda mustesnâ eserler bırakan Osmanlı Devleti hâkimiyeti döneminde yetişen ulemânın kazâ-kader konularındaki düşünce ve görüşlerinden hareketle, o dönemde konuşulan ve tartışılan meselelerin neler olduğunu anlamaya çalıştık.

Çalışmamızda, kazâ-kader ve irâde konusunu çalışacak araştırmacılara, geçmişte yazılan eserler hakkında bir fikir verecek, en kısa yoldan hangi konuların nerede bulunabileceği konusunda kendilerine rehberlik edecek eserler ve müellifleri hakkında kısa bilgiler verdik.

Tezin ikinci bölümünde ise günümüze kadar ulaşan başucu eserleriyle Osmanlı müellifleri içerisinde önemli bir yeri olan Taşköprîzâde'nin kazâ ve kader hakkında yazmış olduğu risâlenin tahkîkini yaptık.

Tezin hazırlanması esnasında benden yardımlarını, desteğini, sabrını ve bilgisini esirgemeyen başta danışman hocam Prof. Dr. Yusuf Şevki Yavuz Bey'e, tezimi

baştan sona okuyarak gerekli düzeltmelerde bulunan kıymetli hocam Prof. Dr. Metin Yurdagür Bey'e ve katkılarından dolayı Prof. Dr. İsmail Yiğit hocama teşekkürü bir borç bilirim.

Ayrıca Arapça metnin anlaşılmasında yardım eden Mustafa Gündoğan hocama, tez hazırlama sürecinde sabırla bana tahammül eden çok kıymetli eşime ve çocuklarıma şükranlarımı sunuyorum.

27.05.2010

Hilmi Kemal Altun

kaltun42@hotmail.com

ÖZET

Kelâm ilminin, günümüz meselelerine tatminkâr çözümler üretebilmesi için hiç şüphesiz kelam tarihinin iyi okunması, kelâm ilminin doğuşundan bu güne geçen süreçte ele alınan konuların, kullanılan yöntem ve argümanların iyi anlaşılması lazımdır.

Çalışmamızın birinci bölümünde, üzerinde yaşadığımız topraklarda asırlarca hüküm süren, medeniyetler kuran, her dalda mustesnâ sanat eserleri bırakan Osmanlı Devleti'nin hâkimiyeti döneminde yetişen ulemânın kazâ-kader konularındaki düşünce ve inançlarından hareketle, o dönemde konuşulan ve tartışılan konuların neler olduğunu anlamaya çalıştık. Kazâ-kader ve irâde konusunu çalışacak araştırmacılara, geçmişte yazılan eserler hakkında bir fikir verecek, en kısa yoldan hangi konuların nerede bulunabileceği konusunda kendilerine rehberlik edecek üslupta, eserler ve müellifleri hakkında kısa bilgiler verdik.

Tezin ikinci bölümünde ise, günümüze kadar ulaşan başucu eserleriyle Osmanlı müellifleri içerisinde saygın bir yeri olan Taşköprîzâde'nin kazâ ve kader hakkında yazmış olduğu kıymetli eserinin tahkîkini yaptık.

SUMMARY

It is necessary to understand kelam scıence well, ways and argumants used, cases searched sınce born of kelam scıence and undoubtfully readıng well hıstory of kelam scıence for productıng splutıons satısfactıonıng regardng recent ıssues.

On thıs chapter of our survey , we trıed to understand the cases dıscussed and spoken destıny for past and future scholars lıvıng the tımes fo Ottoman Empıre whıch has dominated land we have lıved centuries , established civilization and heritaged uniquearts in every cases on it.

We have given some information briefly regarding books and writers of them guide them to finf fasily which subject is where in a smaller way and give an idea about

books written past for researche studyng regharding destiny for past and future and willpower cases.

On the second part of thesis we have search the books of Taşköprîzâde who has a respectful place between otoman writers by arriving bedside books.

TEZ HAZIRLARKEN TAKİP EDİLEN YÖNTEM

Çalışmamızda, Osmanlı dönemi eserleri açısından en zengin kütüphâne olan Süleymaniye Kütüphânesi başta olmak üzere, Beyazıd Devlet Kütüphânesi, İstanbul Üniversitesi Kütüphânesi, Âtıf Efendi Kütüphânesi, Konya Yusufağa Kütüphânesi, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphânesi, Hacı Selimağa Kütüphânesi ve İslâmî Araştırmalar Merkezi'nde (İSAM) gerek kütüphâne kataloglarından gerekse bilgisayar ortamında "*kazâ*", "*kader*", "*ef'âl-i ibâd*" ve "*irâde*" maddelerinden hareketle yaptığımız taramalar sonucu bulduğumuz eserler üzerinde çalıştık.

Bu şekilde bulduğumuz eserlerin müellifleri ve eserleri hakkında bilgi elde etmek için döneme ait kaynakların başında gelen *Şekâik-i nu'mâniyye, Osmanlı Müellifleri, Keşfü'z-zünûn ve zeylleri, Hediyyetü'l-ârifîn, Sicilli Osmânî, Son Dönem Osmanlı Ulemâsı, el- Alâm* gibi eserlerden müellif-eser karşılaştırması yaptık, yaptığımız tesbitleri dipnotta gösterdik.

Tezimizde, müellifi bilinemeyen kazâ-kader, irâde ve ef'âl-i ibâd risâlelerinin başlangıç ve bitişini belirtmekle, eserlerin ve aidiyetlerinin tesbiti konusunda bundan sonra yapılacak çalışmalar için kaynak niteliğinde bir çalışma hazırladık

Tespit ettiğimiz eserlerin müelliflerini tanıtıcı kısa bilgiler verdik. Sıralamayı yazarların vefat tarihlerine göre yaptık.

Müelliflerini tespit edemediğimiz eserlere de bölüm sonlarında yer verdik.

I. GİRİŞ

Sözlükte “güç yetirmek; planlamak, ölçü ile yapmak, bir şeyin şeklini ve niteliğini belirlemek, kıymetini bilmek; rızkını daraltmak” gibi anlamlara gelen kader, “Allah'ın bütün nesne ve olayları ezelî ilmiyle bilip belirlemesi”[1] diye tanımlanır.

“Hükmetmek, muhkem ve sağlam yapmak, emretmek, yerine getirmek” anlamlarındaki kazâ ise “Allah'ın nesne ve olaylara ilişkin ezelî planını gerçekleştirmesi”[2] şeklinde tanımlanır. Selefiyye, Mâtürîdî ve Şîî kelâmcıların ekseriyeti bu tanımı benimser[3].

Eş’arîler genel kabule aykırı olarak sözü edilen tanımları tersine çevirerek kazâya kader, kadere kazâ anlamlarını yüklemişlerdir. Buna göre kazâ: Allah’ın ezelî hükmü, yani bütün nesne ve olayların levh-i mahfûzda var olması, kader ise, bütün nesne ve olayların kazâya uygun olarak yaratılması ve dış âlemde gerçeklik kazânmasıdır[4].

Kazâ kavramı müştaklarıyla birlikte Kur’ân’da çokça geçmektedir. Meselâ: emir[5], inhâ[6], hüküm[7], ferâğ[8] (işini bitirip ayrılmak), edâ[9], bildirmek[10], ve ölüm[11]; kader

---

1 Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm Dersleri*, İstanbul 1339, s. 316; İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, Beyrut Dâru Sâdır, [t.y.] VI, 382-384.

2 Cürcânî, “kadâ”, *et-Ta’rifât*, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrut.

3 Yusuf Şevki Yavuz, *DİA*, “Kader”, XXIV, 58-63.

4 Cürcânî, “kdr” ; Yavuz, a.g.md., XXIV, 58-63.

5 Rabbin kesin olarak şunları emretti: Ancak kendisine ibadet edin, anne ve babaya iyilik edin. Onlardan biri veya her ikisi senin yanında yaşlanırsa, sakın onlara "öf" bile deme ve onları azarlama. İkisine de tatlı ve güzel söz söyle (el-İsrâ 17/23).

6 Biz, Lût'a şu kesin emri vahyettik: “Bu kâfirler sabaha çıkarken muhakkak kökleri kesilmiş olacaktır” (el- Hicr 15/66).

7 (İman eden sihirbazlar şöyle) dediler: "Bize gelen bu açık mucizeler ve bizi yaratana karşı, asla seni tercih edemeyiz. Ne hüküm vereceksen ver. Sen, ancak bu dünya hayatına hükmedebilirsin" (Tâhâ 20/72).

8 Böylece Allah onları iki günde yedi gök olmak üzere yerine koydu. Her göğe kendi işini bildirdi. Biz en yakın göğü kandillerle süsledik ve koruduk. İşte bu çok güçlü ve her şeyi bilen Allah'ın takdiridir (Fussilet 41/12).

9 Nihayet hac ibadetlerinizi edâ ettiğiniz zaman, önceleri babalarınızı andığınız gibi, hatta daha kuvvetli bir anışla Allah'ı anın. İnsanlardan kimisi: "Ey Rabbimiz! Bize dünyada ver!" der. Onun için ahirette hiçbir kısmet yoktur (el-Bakara 2/200).

10 Biz İsrailoğulları'na Tevrat'ta şu hükmü verdik: "Muhakkak siz, yeryüzünde iki defa fesat çıkaracaksınız ve muhakkak büyük bir yükselişle yükseleceksiniz (el-İsrâ 17/4).

11 Mûsa, halkının habersiz olduğu bir sırada şehre girdi. Orada, biri kendi tarafından diğeri düşman tarafından olan iki adamı birbirleriyle döğüşür buldu. Kendi tarafı olan, düşmana karşı ondan yardım diledi. Mûsa da ötekine bir yumruk indirip onun ölümüne sebep oldu. "Bu, şeytan işidir. O, gerçekten saptırıcı, apaçık bir düşmandır" dedi (el-Kasâs 28/15).

kavramı da ölçü[12], miktar[13], güç, tâkât[14], tazyi' (daraltmak)[15] ve plan[16] mânalarına kullanılmıştır. Yine "kader" kelimesi kitap ve sünnette çoğunlukla "kazâ" kavramıyla ifade edilmiştir[17]. Kader ve kazâ kelimelerinin ayrı tanımları yapılmışsa da birbirlerinin yerine kullanılmaları[18], aralarındaki ilişkinin –lüğat ve ıstılah açısından- son derece güçlü olduğunu göstermektedir[19].

A. İslâm inancına göre Kazâ-Kader Meselesi

Kur'ân-ı Kerîm'de her şeyin yaratılmadan önce Allah'ın ezelî ilim ve irâdesine göre bir kitapta (levh-i mahfûz) yazıldığı ve böylece kaderin tâyin edildiği, Allah'ın dilediği kullarını hidâyete erdirdiği, dilediklerini dalâlete sevkedip doğru yolu bulmalarına engel olduğu, kâfirlere azap etmeyi murâd edip onların kalplerini îmândan çevirdiği, mülkünde dilediğini yaptığı ve bundan sorumlu tutulamayacağı ve nihâyet her şeyin Allah tarafından yaratıldığı bildirilmektedir[20].

1. *Hz. Peygamber Döneminde Kazâ-Kader*

İnsan zihni, insanın fiilleri üzerinde tarihin ilk devirlerinden itibaren düşünmekten kendini alamamıştır. İslâm toplumu da bunun dışında kalmadı. Gerek kader yönünden olsun, gerekse fiillerin oluşumu ve vasıflanışı yönünden olsun, İslâm

12 Her şeyin hazineleri yalnız bizim yanımızdadır. Fakat biz, onu ancak ihtiyaca göre, belli ölçülerde veririz (el-Hicr 15/21).

13 Her dişinin neye gebe olduğunu Allah bilir. Ve rahimler ne eksiltir, ne arttırır, onu da bilir. O'nun katında her şeyin bir ölçüsü vardır (er-Ra'd 13/8).

14 Eğer kadınları, kendilerine dokunmadan veya onlara bir mehir takdir etmeden boşarsanız (bunda) size bir vebal yoktur. Şu kadar ki onlara (mal verip) faydalandırın. Eli geniş olan hâline göre, eli dar olan da haline göre ve güzellikle faydalandırmalıdır. Bu, iyilik yapanlar üzerine bir borçtur (el-Bakara 2/236).

15 Ama her ne zaman da sınayıp rızkını daraltırsa, o vakit de, "Rabbim beni zillete düşürdü" der (el-Fecr 89/16).

16 Haberiniz olsun ki, biz her şeyi bir kadere göre yarattık (el-Kamer 54/49).

17 Sâlih el-Mahmûd, *el-Kazâ ve'l-kader fî dav'i'l-Kitâb ve's-sünne ve mezâhibü'n-nâs fîh*, Beyrut 1997, s. 40, 3 nolu dipnot.

18 Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, Kahire, Mustafa el-Bâbî el-Halebî 1961. s. 396; Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelâm*, Tekin Kitabevi, Konya 1979, s. 255.

19 Sâlih el Mahmûd, s. 39.

20 İrfân Abdülhamid, "Cebriyye" *DİA*, VII, 206; Kazâ-kader konusuyla ilgili geniş bilgi için bk. *Fâruk ed-Desûkî, el-Kazâ ve'l-kader fi'l-İslâm*, I-III.

toplumunda münâkaşalar ilk günlerden başlamış, günümüze kadar kelâmî münakaşalarda önemli bir yer işgal etmiştir[21].

Hadislere bakılınca ashâptan bazılarının kazâ-kader meselesiyle ilgilendikleri görülür[22]. Bir rivâyette Sürâka b. Mâlik el-Ensârî'nin Hz. Peygamber'e: Ey Allah'ın Resûlü! Bana, kendisi için yaratıldığımız dini anlat; mukadderatın cereyan ettiği ve kalemlerin yazıp bitirdiği bir şey uğruna mı amel etmekteyiz, yoksa gelecekte oluşacak bir şey uğruna mı? diye sordu. Hz. Peygamber: "Kaderin cereyan ettiği ve kalemlerin yazıp tükettiği şey uğruna" diye cevap verdi. Bunun üzerine Sürâka: "O halde neyin uğruna bu çalışma?" diye sordu. Hz. Peygamber: "Amel ediniz, herkes yaratıldığı şeye yöneltilmiştir (kendisine o yol kolaylaştırılmıştır)" diye karşılık verdi ve şu meâldeki âyeti okudu: "Artık kim verir ve sakınır, en güzeli de tasdik ederse biz de onu en kolaya hazırlarız (onda başarılı kılarız). Kim cimrilik eder, kendini müstağnî sayar, en güzeli de yalanlarsa, biz de onu en zora hazırlarız"[23].

Bu ve benzeri rivâyetlere bakılınca ashâbın kader konusunda sorular sordukları[24], bu hususu aralarında tartıştıkları ve Resûl-i Ekrem'in onlara bu konunun aklî izaha elverişli olmadığını münasip bir dille anlatarak bu konuda tartışmayı yasakladığı[25] görülmektedir.

2. *Hulefâ-yi Râşidîn Döneminde Kazâ-Kader*

Hz. Peygamber'in vefatından sonra ashâp döneminde kader konusunu anlama faaliyetleri devam etmiştir. Peygamberimize sorduklarında aldıkları cevap "amel ediniz, herkes yaratıldığı şeye yöneltilmiştir (kendisine o yol kolaylaştırılmıştır)" olmuştu. Onlar da hem Peygamber'in, hem de Allah'ın emrini[26] yerine getirmek için bütün gayret

---

21 Şerafettin Gölcük, *Bâkıllânî ve İnsanın Fiilleri*, Ankara 1997, s. 14-15

22 Buhârî, "Kader" 3; Tirmizî, "Kader" 1; Müslim, "Kader" 8, 9, 10.

23 el-Leyl 92/5-10.

23 Buharî, "Kader" 4; Müslim, "Kader" 6; Ebû Davud, "Sünnet" 17; Tirmizî, "Kader" 3.

24 Buhârî, "Kader" 2; Tirmîzî, "Kader" 6, 12; Müslim, "Kader" 8, 9.

25 Tirmîzî, "Kader" 1, Beyazîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, s. 273-277.

26 Ve de ki; "Çalışın! Yaptıklarınızı hem Allah görecek, hem Resulü, hem de müminler görecektir. Sonra da gizliyi ve açığı bilen Allah'ın huzuruna iletileceksiniz. İşte o zaman, neler yaptığınızı size O bildirecektir (et-Tevbe 9/105).

ve samimiyetleriyle amel yolunu tuttular. Allah'ın dâvetini bütün insanlara ulaştırmak için mallarıyla canlarıyla ömürlerinin sonuna kadar harp meydanlarında, uzak diyarlarda mücadele ettiler. Onlar, *kişi rızkını yemeden ve eceli gelmeden ölmez* inancına dayanarak nice ülkeler ve gönüller fethederek bir müslümanın kader inancıyla davranışları arasındaki ilişkinin nasıl olması gerektiğine dâir benzersiz örnekler sergilediler.

Ashâbın ileri gelenlerinden Hz. Ömer ve Hz. Osmân, hayatlarında insanların kaderi doğru anlamalarına yönelik örneklerle insanlara rehberlik etmişler, sorumlulukları bertaraf eden bir anlayışın doğmasına izin vermemişlerdir.

Hz. Ömer'in Şam'da çıkan bir vebâ salgınından dolayı şehre girmekten vazgeçmesi üzerine Ubeyde b. Cerrâh'ın, "*Allah'ın kaderinden mi kaçıyorsun*" sorusuna, Hz. Ömer: "*Evet, Allah'ın kaderinden yine Allah'ın kaderine kaçıyorum*[27]" şeklindeki cevabı kader konusunun nasıl anlaşılması gerektiği noktasında meşhur bir hadisedir. Yine Hz. Osmân'ın evini muhasara edip ona taş atanlar "*Seni taşlayan Allah'dır*" deyince Hz. Osmân onlara "*Yalan söylüyorsunuz. Eğer Allah taşlasaydı hedefe isabette hata etmezdi*"[28] sözü, kulun irâdesinin varlığı-yokluğu meselesine açıklık getiren örneklerdir.

Hz. Ali dönemine gelince Müslümanlar arası ihtilafların da etkisiyle kader konusunda münakaşalar artmıştır. Hz. Ali de kaderi inkâr edenleri görünce onları uyarmış, onlara tevbe etmelerini tavsiye etmiş ve kadere îmânın gerekliliğini vurgulamıştır.

Hz. Ali'nin kader konusundaki tavrına şu hadiseyle açıklık getirmek istiyorum: Sıffîn dönüşü Şam'lı bir ihtiyar Hz. Ali'ye gelerek: "Bizim Şam yolculuğumuzdan haber ver. Senin bu çekilip gidişin Allah'ın kazâ ve kaderiyle mi olmuştur?" dedi. Hz. Ali ona: "Taneyi yaratan ve canlıları var eden Allah'a yemin olsun ki biz Allah'ın kazâ ve kaderi olmadan bir vâdiye inmedik veya dağa çıkmadık" dedi. O zaman ihtiyar:

27 Desûkî, II, 7-8.

28 İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-emel*, s. 27.

“Allah katından yorgunluğumun ecrini bekleyeceğim. Benim için ecir ve mükâfât var mı?” dedi. Hz. Ali ona:

“Elbette ey ihtiyar! Allah size, siz yürürken yürüyüşünüzden dolayı büyük ecir verdi. Geri dönerken de dönüşünüzden dolayı yine büyük ecir verdi. Siz hiçbir hâl ve hareketinizde zorlanmış kişiler değildiniz ve o hareketlere mecbûr da değildiniz” diye cevap verdi. İhtiyar bu kez:

“Kazâ ve kader bizi sevkedip dururken bu nasıl olur? Kazâ ve kader bizi buna yöneltti, yolculuğumuz kazâ ve kaderle idi” deyince, Hz. Ali: “Belki de sen kazâyı vâcip, kaderi de mutlak zannediyorsun, eğer öyle olsaydı sevâp ve ikâp bâtıl, va’d ve vaîd de gereksiz olurdu. Günahkârlar için bir günah, iyi işler yapanlar için de bir mükâfât olmazdı, Bu ise ancak şeytanın kardeşlerinin, puta tapıcıların, Rahmân’ın düşmanlarının ve yalancı şahitlerinin, işlerde doğruyu göremeyenlerin görüşüdür. Onlar bu ümmetin kaderiyesi ve mecûsîleridir. Muhakkak Allah Teâlâ muhayyer bırakarak emretmiş, sakındırarak ta nehyetmiştir. Cebren mükellef tutmamıştır. Peygamberleri de abes olarak, boş yere göndermemiştir. Bu (iddia) ancak küfredenlerin zannıdır. Vay o küfredenlerin, ateşten çekeceklerin başlarına gelene” diye cevap verdi.

Bunu üzerine ihtiyar: “Öyleyse bizi sürükleyen bu kazâ ve kader nedir”? Dedi. Hz. Ali:

“Allah’ın böyle emir ve irâde etmesidir” diye cevap verdi. Ve sonra da “Rabbin ancak kendisine ibadet etmenizi ve ana babaya iyi davranmanızı emretti”[29] âyet-i kerîmesini okudu. İhtiyar yanından memnun olarak kalktı[30].

Görülüyor ki sahâbe devrinde özellikle kader konusunda insanların zihnini meşgul eden sorular vardı, ancak sahâbe kadere inanmayı öğütlüyordu ki zaten her şeyin meydana gelmeden önce levh-i mahfûzda yazıldığı[31] kâinâtta Allah'ın takdir

---

29 el-İsrâ 17/ 23.

30 İbnü’l-Murtazâ, s. 27.

31 Yeryüzünde yürüyen hiçbir hayvan ve iki kanadıyla uçan hiçbir kuş yoktur ki, sizin gibi birer ümmet olmasınlar. Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmamışızdır, sonra hepsi Rablerinin huzurunda toplanırlar (el-En’âm 6/38); Gaybın anahtarları O'nun katındadır, onları O'ndan başkası bilmez, karada ve denizde olanları O bilir ve bir yaprak düşmez ki, onu O bilmesin; ne toprağın karanlıklarında bir tane, ne de kuru ve yaş hiçbir şey yoktur ki,

ettiğinden başka bir şeyin olmayacağı[32] ve Allah'ın olmuşu da, olacağı da insanların ne yapacağını da biliyor olması[33] sahâbenin bu inancının temelini oluşturuyordu. Bazılarının bu konuda şüphesi olsa da bu çok büyük ve problem teşkil edecek seviyede değildi[34]. Hz. Peygamber dönemindeki kadar olmasa da dört halife döneminde de İslâm dini sâfiyetini korumuştu[35]. Zirâ onlar Kur'ân-ı Kerîm'in açık manasına bakıp daha ileri gitmek istemiyorlar bu mevzuya dalmayı düşünmüyorlar ve özellikle bundan kaçınıyorlardı. Kur'ân ne diyorsa onunla yetinmeyi kendilerine kılavuz ediniyorlardı. Onlar için önemli olan, neden, niçin, nasıl sorularına cevap aramadan Allah ve Resulü'nden gelen haberlere inanmaktı[36]. Onlar Allah'ın kudret ve irâdesinin mutlaklığı ve sınırsızlığı ile insanın yükümlülük ve sorumluluğunu birlikte kabul ediyorlardı.

3. *Emevîler Döneminde Kazâ-Kader*

Emevîler devri, kelâm tarihi açısından itikadî konularda tartışmaların başladığı ve kelâm ilminin temellerinin atıldığı bir devir olarak kabul edilir[37]. Bu dönemde kaderle alâkalı Hulefây-ı Râşidîn döneminde giderilmeye çalışılan şüpheler büyümüş, şüpheden çıkarak kesin bir inanç haline gelmiş ve belli prensipleriyle bir topluluğun akîdesi haline gelmiştir. Bu cemaat, kadere ve kazâya kayıtsız-şartsız inanmayı reddederek kulların, fiillerini işlerken kâmil bir kudrete ve irâdesinde tam bir hürriyete sahip olduğunu kabul etmiş ve İslâm dünyasında "*Kaderiyye*" olarak şöhret bulmuştur[38].

---

o herşeyi açıklayan Kitap'ta bulunmasın (el-En'âm 6/59); Yeryüzünde rızkı Allah'a ait olmayan hiçbir canlı yoktur. O, onların karar kıldıkları yerleri de, emaneten durdukları yerleri de bilir. Onların hepsi apaçık bir kitaptadır (Hûd 11/6).

32 De ki: "Hiçbir zaman bize Allah'ın bizim için takdir ettiğinden başkası dokunmaz. O bizim mevlamızdır. Müminler yalnızca Allah'a tevekkül etsinler" (et-Tevbe 9/51).

33 Andolsun ki biz, içinizden İslâm'da öne geçmek isteyenleri de biliriz, geri kalmak isteyenleri de biliriz (el-Hicr 15/24); O, göklerde de, yerde de (tek) Allah'tır. Sizin gizlinizi, açığınızı ve ne kazandığınızı bilir (el-En'âm 6/3).

34 Hüdaverdi Adam, *Kazâ ve Kader*, Değişim Yayınları, Adapazarı 1998, s. 56.

35 Gölcük, s. 6.

36 Gölcük-Toprak, s. 264.

37 İsmail Yiğit, "Emevîler", *DİA*, XI, 99.

38 Adam, s. 56.

Bu asırda kazâ ve kaderi günahlara bahâne gösterme ve mesûliyeti inkâr etme İslâm toplumunun en mühim problemlerinden biri haline gelmiştir. Devlet otoritesini arkasına alan Emevî yöneticileri, haksız uygulamalara girişirken bu uygulamaların ilâhî takdirin bir gereği olduğunu ileri sürerek zulüm ve haksızlıklarını meşrûlaştırmak istemiş bunun üzerine kader konusundaki selefî tavrın istismâra elverişli bir şekil aldığı farkedilmiştir. Bu durum, bazı insanların bu anlayışa tepki olarak, kazâ ve kaderi inkâr etmeleri neticesini doğurmuştur.

Ma'bed el-Cühenî (v. 80/699), Gaylân ed-Dımaşkî, (v. 126/743) Vâsıl b. Atâ (v. 131/748), Yûnus el-Esvârî gibi kelâmcılar kader ve insanın fiilleri konusunu ciddi bir şekilde ele alarak Allah'ın ancak insanların iyiliğine olanı (salâh) yaratabileceğini, dolayısıyla hayrın Allah'a, şerrin ise insana nisbet edilmesi gerektiğini, bu sebeple de insanın hür irâde sahibi olduğunu ileri sürdüler.

Bu gelişmeler üzerine Hasan-ı Basrî'ye konu ile ilgili görüşünü soran Emevî Halifesi Abdülmelîk b. Mervân'a onun cevap olarak yazdığı risâlesinde bazı Emevî idarecilerin uyguladıkları zulüm ve baskıdan Allah'ı tenzîh etmek, bu işlerin ilâhî takdirin sonucu olduğu şeklindeki iddianın, kendi arzularına göre uydurdukları ve Allah'a isnâd ettikleri bir yalan olduğunu ispatlamak ve böylece "zulmü Allah'a nisbet ederek kendisini temize çıkaranların" delillerini çürütmek istemiştir.

Kaderiyye'nin insan irâdesini yok sayan bu tutumuna karşılık yine Emevîler döneminde ortaya yeni bir mezhep çıkmıştır. Fikirlerine nisbetle "Cebriyye" denilen bu mezhebin kurucusu olarak Cehm b. Safvân[39] (v. 128/745) kabul edilir. Cebriyye, insanın güç (istitâat) sahibi olarak nitelendirilemeyeceğini, fiillerinde tam bir zorunluluk (cebr) altında bulunduğunu, onun "ihtiyârî" diye adlandırılan davranışlarının damarlarındaki kanın hareketinden farksız olduğunu savundu. Bütün bu gelişmeler neticesinde, kader ve bu kavramın etrafında incelenen dinî ve ahlâkî problemler, Mu'tezile, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye'den ibaret üç önemli mezhebin temel konuları arasında yer aldı[40].

39 Cebriyye'ye kurucusuna nisbetle "Cehmiyye" de denilmiştir.

40 Mustafa Çağrıcı, "Ahlak", *DİA*, II, 3-4.

3. *Cebriyye'ye Göre Kazâ-Kader*

Cebriyye[41] Kaderiyye'ye tepki olarak ortaya çıkmıştır. Emevîler döneminde ortaya çıkan bu mezhep Cehm b. Safvân'a (v. 128/745) nisbetle Cehmiyye diye de anılır. Ehl-i sünnet kelâmcılarının çoğunluğuna göre insanlara âit fillerin, kendilerinin hiçbir etkisi olmaksızın yalnız ilâhî irâde ve kudretin tesiriyle gerçekleştiğini ve insanların gerçek anlamda herhangi bir fiil sahibi olmadıklarını iddia edenlere Cebriyye denilir[42].

Cebriyye Mezhebinin görüşlerini şu şekilde özetlemek mümkündür:

İnsanların her taraftan kendilerini kuşatan kader çizgisinin dışına çıkması mümkün olmadığından bütün fiilleri kaderin bir sonucu olup Allah'ın ilim, irâde ve kudret sıfatlarına bağlıdır. Aksi takdirde O'nun her şeyi bilmediği ve mülkünde irâde etmediği birtakım filler meydana geldiğini söylemek gerekir ki bu ulûhiyyet makamı için düşünülemeyecek bir eksilik ve âcizliktir. Şu halde âlemde meydana gelen iyi ve kötü bütün fillerin, olayların Allah'ın dilemesiyle gerçekleştiğine inanmak gerekir[43].

Cebriyye'ye göre insan hiçbir şeye muktedir değildir. İstitâatle herhangi bir şeye güç yetirmekle de vasıflanamaz; insan, fiillerinde mecbûrdur, ayrıca onun kudret ve ihtiyârı yoktur. Allah'tan başka hiçbir kimsenin (varlığın) fiili yoktur, yalnız O fâildir. Allah diğer cansızlarda yarattığı gibi, onda onun fiillerini de yaratır, bu sebeple cansızlarda olduğu gibi fiiller mecâzî olarak insana nisbet edilir. "Ağaç meyve verdi, su aktı, güneş battı, tas hareket etti" denmesi gibi, fiilin insana nisbeti de hakikaten değil mecâzendir[44]. Bütün fiiller cebren olduğu gibi sevâp ve azap da cebrendir[45].

---

41 Kaynaklarda Cebriyye Mezhebi'ne Îcâbiyye Mezhebi de denilmiştir (bk. İsferâyinî, *et-Tebsîr fi'd-dîn*, Beyrut, Âlemü'l-Kütüb 1983, s. 107; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, Ankara 1981, s. 333).

42 Abdülhamid, a.g.md., *DİA*, VII, 205.

43 a.mlf, a.g.md., *DİA*, VII, 207.

44 Şehristânî, I, 129; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 312; Süleymân b. Sâlih b. Abdûlaziz Gusn, *Mevkîfü'l-mütekellimîn mine'l-istidlâl bi-nusûsi'l-Kitâb ve's-sünne*, Dâru'l-Âsıme, Riyad 1996, I, 609; Turhan, s. 46.

45 Abdulkâhir Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 156; Gölcük-Toprak, s. 232; Şerafettin Gölcük, "Cehmiyye", *DİA*, VII, 235; İsferâyinî, s. 107; Şehristânî, I, 86-87.

Görülüyor ki cebrî anlayış insan irâdesini dışlayan bir tavrı benimsemektedir. Bu düşüncelerini bir takım aklî ve naklî delillere de dayandırmışlardır. İnsanın irâdesini tamamen inkâr ederek "insan cansız varlıklar gibi hareket eder, hareketinde şuûr ve irâde yoktur, fiilinde hür değil zorunludurlar (muzdar)" görüşünü benimser[46].

Ömer Nasuhi Bilmen, Cebriyye'nin maksadını açıklama düşüncesiyle, "aslında Cebriyye fırkası Zât-ı Bârî'yi acziyetten tenzîh etmeye çalışırken zımnen ve farkında olmaksızın Allah'a bir nevi zulüm şâibesi isnâd etmiştir"[47] demektedir. Bununla birlikte insanın ahlâki sorumluluğunun temel unsurları olan "*irâde hürriyeti*" ve "*yapma gücünü*" ona vermediğini iddia etmekle ve fiillerinden sorumlu tutmakla Allah'ın adâletine gölge düşüren cebrî görüş ile ahlâkî hürriyet adına insan fiilleri sahasını Allah'ın mutlak kudretine kapatarak onu sınırlandıran Mu'tezîlî görüş, İslâm ümmetinin büyük çoğunluğu tarafından kabul görmemiştir[48].

4. *Mu'tezile'ye Göre Kazâ-Kader*

Mu'tezile, Cenâb-ı Hakk'ı ma'siyetleri yaratmaktan tenzîh etmek için insanlara bir nevi yaratıcılık sıfatı isnâd etmiş, zorunlu fiilleri Allah'ın, ihtiyârî fiilleri kulun yarattığını savunmuştur[49]. Meseleyi adâlet ve hikmet ilkesi çerçevesinde değerlendiren Mu'tezilî anlayışa göre "insan kendi fiilinin yaratıcısıdır. İnsan fiillerinden dolayı övgüye veya yergiye müstehak olur, kötü ve çirkin fiillerinden ötürü yerilir ve karşılık görür. İnsanın kendisine âit olmadığı, kendi irâde ve kuvvetiyle yapmadığı fiillerinden dolayı yerilmesi ve cezâ görmesi çirkin bir şeydir. Âdil olan Allah, çirkin bir şey yapmayacağına göre bu fiilleri yaratanın insan olması gerekir"[50]. Aksi takdirde Allah'ın hikmet ve adâletinin kusursuzluğundan söz edilemez. Sonuçta O'nun ahlâkî mükemmelliği ihlâl edilmiş olur. Ayrıca hiçbir seçme ve yapma hürriyeti olmayan

46 Seyyid Bey, s. 10.

47 Bilmen, s. 321.

48 Turhan, s. 84.

49 Bilmen, s. 319; Kasım Turhan, *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsanın Fiilleri*, İstanbul 2003, s. 58-64.

50 Turhan, s. 64.

insanları irşâd için peygamberler gönderilmesinin, insanın dinî ve ahlâkî vazifelerle yükümlü ve sorumlu tutulmasının, dolayısıyla da mükâfât ve cezânın (va'd ve vaîd) bir anlamı kalmaz[51].

Böylece Mu'tezile Allah'ın kaderini inkâr etmiş, ayrıca insanda yaratma kudreti olduğunu ileri sürüp yaptıklarının fâili ve sorumlusu olduğunu söylemiştir. Allah'ın ancak iyiyi dilediğini, kötüyü irâde etmediğini iddia etmiştir. Çünkü kötülük dilemek bizzat kötülüktür. Allah'tan böyle bir şeyin sâdır olması düşünülemez[52]. Onlara göre insanın irâde ve fiilleri Allah tarafından insanlara mutlak surette *tefvîz* olunmuştur. Onun için insan kendi irâde ve fiilinde tam bir hürriyete maliktir.

Cebriyye'nin yaklaşımına "cebr-i mahz" denildiği gibi, Mu'tezile'nin aynı konudaki yaklaşımına da "tefvîz-i mutlak" denilir[53]. Bu nazariyeye göre birden çok yaratıcı olması lâzımdır. İlâhî adâlet ve kudretle insanın sorumluluğu ilişkisine rasyonel bir açıklama ve onu dengeli bir zemine oturtma çabasında olan Mu'tezile'nin büyük çoğunluğu, ilâhî kudret yerine ilâhî adâleti öne çıkararak insanın sorumluluğu üzerinde ısrarla durmuşlar ve böylece, muhâliflerinin ithâmına muhatap oldukları gibi, kaderi farklı şekilde anlamışlardır[54].

Mu'tezile "her insan kendi alın yazısını ve başına nelerin geleceğini kendi yazar" dedikleri için "Kaderiyye" olarak anılmışlardır[55]. Abdullah b. Ömer'den (r.a.) bir rivâyete göre Resûlullah (s.a.v.): *"Kaderîler bu ümmetin Mecûsileridir. Hastalanırlarsa onları dolaşmayın! Ölürlerse cenazelerinde bulunmayın!"* buyurarak onları Mecûsilere benzetmiştir[56].

---

51 Çağrıcı, a.mad., *DİA*, II, 4.

52 Gölcük-Toprak, s. 263.

53 Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh Dersleri Mebâhisinden İrâde, Kazâ ve Kader*, İstanbul 1324, s. 13.

54 Turhan, s. 84.

55 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 65; Mu'tezile'nin Kaderiyye adıyla anılması hakkında Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd'de farklı örneklerle Mu'tezile ile Mecûsîler arasındaki benzerliklere işaret eder. Söz konusu rivâyete istinaden de Mecûsîler ile Mutezile'nin ortak noktalarını sıraladıktan sonra şöyle söyler: "Bu vasıf ve niteliklerin her birinde Mu'tezile'nin de bir payı vardır, bundan dolayı "Kaderiyye" ismiyle anılmışlardır" (Mâtürîdî, Kitâbu't-Tevhîd (çev. Bekir Topaloğlu), s. 402). Konuyla ilgili olarak Prof. Dr. Kasım Turhan, W. Montgomery Watt'ın Eş'ârî'nin *Makâlât*'ta kullandığı ifadelerden dolayı Kaderiyye adıyla anılan başka bir grubun mevcudiyeti hakkında kanaatini belirtmiş ve çeşitli örneklerle Kaderiyye ile Mu'tezile'nin özdeşleştirilemeyeceğini savunmuştur (*Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Filleri* s. 48-51).

56 Ebû Dâvûd, "Kader" 2.

5. *Ehl-i sünnet'e Göre Kazâ-Kader*

Ehl-i sünnet, ister hayır, ister şer olsun kullara ait bütün fiillerin Allah tarafından yaratıldığı görüşündedir. Onlara göre kul, bütün fiilleri ile Allah'ın yaratığıdır[57]. Görüşlerine delil olmak üzere Ehl-i sünnet "kul kendi fiilinin yaratıcısıdır" denildiğinde bunun iki yaratıcıyı kabule gideceğini ileri sürer[58]. "Kim bunu iddia ederse yaratıcılıkta Allah'a ortak koşar, bu ise küfrü gerektirir" demiştir. Delil olarak da "her şeyi yaratıp onun mukadderâtını tâyin etti"[59], "Allah her şeyi yaratandır"[60] anlamındaki âyetleri delil olarak gösterir[61]. Bununla beraber Ehl-i sünnet âlimleri, insan için fiilden ne önce ne sonra olmayan ve fakat fiille birlikte Allah'ın insanda *kudret* yarattığı görüşündedir[62]. Bu şu demektir: *İnsan bir fiili, ancak fiil anında ve Allah'ın ona güç kuvvet ve tevfik vermesi ile yapabilir.* Şu halde insan onlara göre güçlüdür, hürdür. İnsan cehd, kasd, niyyet ve iktisabını günah ve isyânda kullanırsa Allah o kimse için hızlânı yaratır[63]. Allah mümin kullarına lütfu, kâfirlere de adâleti ile muâmele eder.

Ehl-i sünnet'e göre Cebriyye ve Mu'tezile'nin tavrı ifrât ve tefrîtten ibarettir. Hür ve zorunlu fiillerden her birini yaratan Allah'tır. Bir mü'minin îmânı ve tâatı Allah'ın irâdesiyle meydana geldiği gibi küfür ve isyânı da yine Allah'ın irâdesiyle meydana gelir. Lâkin bu suretle tecelli eden ilâhî irâde mü'min ve kâfir olanların kendi irâdelerine bağlı olduğundan cebri gerektirmez[64]. Fakat irâdeli ve ihtiyârî fiillerde insanın cüz'î irâdesi vardır. Bu ise, irâde kuvvetinin bir işe sarfından, yani fiil ve terkinden birine harcanması demektir ki, *kasd*, *tercih* ve *ihtiyâr* sözleriyle de ifade edilir[65]. Ebû Hanîfe ve Ahmed b. Hanbel gibi Sünnî âlimler, insanların fiillerini icbâr altında yapmadıklarını, bununla birlikte ihtiyârî fiiller de dahil olmak üzere her şeyin ilâhî irâde ve kuvvet çerçevesinde vukû bulduğunu söylemek suretiyle; Mu'tezile'nin,

---

57 Nûreddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi* (nşr. Bekir Topaloğlu), Ankara 1988, s. 134.

58 Mâtürîdî, s. 325.

59 ez-Zümer 39/62.

60 el-En'âm 6/102.

61 Ramazan Efendi, *Hâşiyeli Akâid-i Ramazan Efendi*, İstanbul 1985, s. 179-181.

62 Beyazîzâde, *İmâm-ı Azâm Ebû Hanîfe'nin İtikâdî Görüşleri* (çev. İlyas Çelebi), İstanbul 2000, s. 42, 107.

63 M. Sait Yazıcıoğlu, "Fiil", *DİA*, XIII, s. 61; Turhan, s. 86-87.

64 Bilmen, s. 318.

65 Beyazîzâde, s. 42.

insanı tamamen hür kabul eden, Cebriyye'nin hiçbir noktada insana hürriyet tanımayan aşırı tutumu arasında naslara daha uygun düşen mâkul bir görüş savunmuşlardır[66].

Bundan şu sonuç çıkıyor ki Ehl-i sünnet'e göre kulların fiillerinin yaratıcısı Allah'tır. Bundan dolayı onlar, insanı fiillerinin yaratıcısı olarak gören Mu'tezile'ye muhâlefet etmiştir. Aynı zamanda insanın kudretini de görmezden gelen Cebriyye'yi de tasvip etmez. Kulların fiilleri, Allah'ın yaratığıdır. Allah hayır ve şer, yararlı ve zararlı bütün fiilleri diler. Nitekim O, kullar hakkında bildiğini dilemiş ve levh-i mahfûzda yazılması için emretmiştir. Bu, O'nun değişmez hükmü ve takdîridir[67].

Ehl-i sünnet kelâmının iki büyük ekolü olan Mâtürîdiyye ile Eş'ariyye mezhepleri kelâm ilminin ana konuları olan (makâsıd ve mesâil) hususlarında ittifâk etmişler, her ikisi de aynı dönemde ama ayrı yerlerde kelâm metoduyla îmân esaslarından bahsetmiş; Ehl-i sünnet görüşünü müdâfaa etmişlerdir. Ancak bunu yaparken ortaya koydukları açıklamalar arasında bazı farklılıklar söz konusu olmuştur[68]. Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye'nin görüşlerine geçmeden önce Selefiyye'nin konuyla ilgili görüşlerine bir göz atalım.

a. Selefiyye'ye Göre Kazâ-Kader

Selefiyye'ye öncülük eden ve bu mezhebin imâmı kabul edilen Ahmed b. Hanbel (v. 241/855), ihtiyârî fiillerde kula tam bir serbestlik tanıyan Mu'tezile'nin irâde görüşü ile bu tür fiillerin meydana gelişinde kulun hiçbir rolü olmadığını iddia eden Cebriyye'nin katı Cebr anlayışını reddederek bu ikisi arasında mûtedil bir yol bulmak istemiştir. Ona göre kulların kötü fiillerini ilâhî irâdenin dışında tutmak, bu irâdeyi sınırlandırmayı, dolayısıyla ulûhiyyet hakkında acz ve eksikliği gerektireceğinden mümkün değildir. Ancak sözkonusu fiiller tamamen kulun irâdesinin dışında da kabul edilemez[69].

66 Abdülhamid a.md., *DİA*, VII, 207.

67 Yazıcıoğlu, "Fiil", *DİA*, XIII, s. 62; Turhan, 110-111.

68 Gölcük-Toprak, s. 41.

69 Yusuf Şevki Yavuz, "Ahmed b. Hanbel", *DİA*, II, 83.

İbn Kuteybe (v. 276/889), kadere îmân etmeyi, îmân esasları arasında kabul eder, ancak kader konusunun ilâhî bir sır olduğunu düşünür ve çözülmesini mümkün görmez. Bununla birlikte hayata bakıldığında, insan hayatının kaderle nasıl şekillendiğinin açık seçik görüldüğünü belirtir. Meselâ güçlü bir kişinin âciz kalması, akıllının fakir, aptalın zengin olması, kahramanın yenilgiye uğrayıp korkağın galip gelmesi bunu gösteren örneklerden bazılarıdır. Ayrıca insanlar sahip oldukları üstünlükler açısından ve ilâhî lütuflara mazhar oluşları bakımından farklılık arzetmesi kaderin insan hayatı üzerindeki etkisini gösterir. Yine bir grup insanın zengin bir coğrafyada doğarak büyük nimetlere kavuştuğu, bedenlerinin yapı ve renk itibârîyle güzel olduğu, lezzetli yiyeceklere sahip bulunduğu, ilim, düşünce ve sanat alanında ileri merhalelere ulaştığı, buna karşılık bir grup insanın da maddî ve mânevî imkânlardan yoksun bulunan fakir bir coğrafyada doğduğu, yapı ve renk itibârîyle çirkin olduğu, değerli yiyecek, giyecek ve meskenlerden mahrum bırakıldığı, kiminin peygamber kültürüyle yetiştiği, kiminin ise bundan habersiz bir ortamda yaşadığı bilinen bir gerçektir. Bu tablo, Allah'ın insanlara farklı kaderler tâyin ettiğini ve kulları hakkında dilediği şekillerde takdirlerde bulunduğunu kanıtlar.

Ancak bu gerçek Allah'ın kullarına zulmettiği anlamına gelmez. Zirâ O, mülkünde dilediğini yapan ve kullarını dilediği gibi imtihana tâbi tutandır. Kullarına bu imtihanı başarmalarını sağlayacak ölçüde kudret vermiştir. Bundan dolayı kullar yaptıkları fiillerden ötürü cezâ veya mükâfâta müstehak olurlar[70].

Yazdığı eserlerle Selefiyye'nin belli başlı temsilcileri arasında sayılan Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'ya (v. 458/1066) göre kulların hayır-şer, îmân-küfür, hidâyet-dalâlet, türünden bütün fiillerini yaratan Allah'tır. Kur'ân-ı Kerîm'de insanların Allah'ın yarattığı şerden yine Allah'a sığınmaya dâvet edilmesi[71] bunun açık delilidir. Buna bağlı olarak Allah'ın saptırması, insanları zorla inkâr ve dalâlete sevketmesi demek olmayıp onlarda inkâr ve isyân etme gücünü yaratması demektir. Ecel dahil insanların başına gelecek olan her şey takdire bağlıdır[72].

70 a.mlf., "İbn Kuteybe", *DİA*, XX, 150-152.

71 el-Felak 113/2.

72 a.mlf., "Ebû Ya'lâ el-Ferrâ", *DİA*, X, 256.

Mutezile'ye ait *usûl-i hamse*yi de Ehl-i sünnet esaslarına göre yorumlayan Ebû Ya'lâ'ya göre, bu beş esastan *el-menzile beyne'l-menzileteyn* prensibi, fiilde kulun kâsib, Allah'ın hâlik olması anlamındadır[73].

İtikâdî konulara ilişkin eserlerinde akâid meselelerini Selefiyye anlayışına göre inceleyen ve kelâmcıları aşırı derecede eleştiren, İslâm bilimlerinin birçok alanında eser vermiş Hanbelî âlimi İbn Kayyim el-Cevziyye (v. 751/1350) ise, kulların fiillerinin yaratılmışlığı konusunda Mâtürîdîler gibi düşünmektedir. Ona göre kulların fiilleri de dahil olmak üzere bütün varlık ve olaylar ilâhî ilim, irâde ve yaratmanın kapsamındadır. Allah, kâinatı yaratmadan önce onu yaratacağını bilip yazmış ve dileyip yaratmıştır; kazâ ve kadere îmân da bundan ibarettir[74].

Ancak İbn Kayyim, kul-fiil ilişkisini kurmak konusunda Müslümanların çok defa hataya düştüklerini belirtir. O, bu konuda naslara ve akla uygun gördüğü görüşü şöyle ifade eder: Kulların fiilleri kazâ ve kader planına dahil olmakla birlikte Allah insanları, fiillerinin meydana gelişinde müessir bir sebep olan irâde hürriyetine ve gücüne sahip kılmış, yani onları fâil bir varlık olarak yaratmıştır. Bu, şu demektir: İnsan hem fâil, hem münfâildir. Fâildir, çünkü irâde ve gücüyle fiil yapabilmektedir; münfâildir, Zirâ irâdeli ve kudretli bir varlık olarak Allah tarafından yaratılmış, yani fâil kılınmıştır. Buna göre kullara ait fiiller doğrudan doğruya kendileri, dolaylı olarak da Allah tarafından yaratılmış demektir. Bu durumda fiilin sebebi olan fâilin yaratıcısı fiilin de yaratıcısı demektir. Bu durumu naslardan hareketle tesbit etmek mümkündür. Şöyle ki: Kullara ait fiiller naslarda bir taraftan hem kula hem Allah'a nisbet edilmekte, diğer taraftan kulun isteyerek fiil yaptığı anlatılmaktadır. Ancak ilerlemiş müzmin bir hastalığın iyileşmesi imkânsız olduğu gibi küfrü bir karakter halini alan kâfirin îmân etmesi de nerede ise imkânsızdır. Bununla birlikte kâfir îmân etmek isterse kalbi mühürlenmiş olsa bile dilediğini yapan bir varlık olan Allah levh-i mahfûzdaki yazısını değiştirip onu mümin diye yazabilir. Çünkü levh-i mahfûz O'nun katındadır, dilediğini siler, dilediğini bırakır. Hidâyet ve dalâlet konusunda da durum aynıdır. Allah'ın

73 a.mlf., a.md., *DİA*, X, 256.

74 a.mlf., "İbn Kayyim el-Cevziyye", *DİA*, XX,125.

hidâyet veya dalâleti yaratması kulun yönelişine bağlı olup hiç kimseyi başlangıçta hidâyete erdirilmiş veya dalâlete sevkedilmiş bir şekilde yaratmamıştır[75].

Selefiyye âlimleri Mu'tezile ile Cebriyye'ye ve onlardan dolayı da kelâmcılara şiddetle muhalefet etmişlerdir. Bununla birlikte Ehl-i sünnet'in diğer kollarıyla genelde anlaşmazlık içinde bulundukları söylenemez.

b. Mâtürîdiyye'ye Göre Kazâ-Kader

Mâtürîdiyye'ye bağlı âlimlere göre fiillerin gerçek fâili kuldur. Allah'ın fiilleri yaratması da kulun irâde ve kudretini kullanarak onları yapmaya yönelmesi de birer fiildir. Ancak Allah'ın fiili *yaratma*, kulun fiili *kesb* adını alır. Allah, kula ait fiilleri yaratması yönünden hâliktır, kul da kesb yönünden kendi fiillerinin fâilidir. Fiil gerçekleştirme açısından sağlıklı olan her kulun fiil yapabildiğini ve yaptığı fiili isteyerek işlediğini tecrübe yoluyla bilmesi, onun fiilinin fâili olduğunu gösterir. Bununla birlikte fiil yokluk halinden varlık alanına çıktığından tek başına kula nisbet edilemez. Çünkü bir şeyi yoktan meydana getirmek Allah'a ait bir sıfattır.

Sonuç olarak insanların fiillerinde irâde ve kudretlerini kullanmak suretiyle icrâ ettikleri fonksiyon, kesbi oluşturur. Fiili kesbetmek ile yaratmak arasındaki fark kesbin âletle vukû bulması, yaratmanın ise âletsiz gerçekleşmesinden ibarettir. Fiiller Allah tarafından yaratılmış olmakla birlikte bunların meydana gelişine tesir eden "kesb", Allah tarafından yaratılmış değildir. Kesb, sadece insanların doğrudan doğruya gerçekleştirdikleri fiillerde etkilidir; insanlardan sâdır olan dolaylı fiillerde ise kesbin etkisi bulunmayıp bunlar yalnız Allah'ın kudretiyle gerçekleşir.

Mâtürîdîlere göre kula, fiilleri karşılığında bir yaptırım uygulanabilmesi için kulun bu fiillerde ihtiyâr sahibi olması gerekir. Kul, fiillerini yaparken, onun öncelikle

75 a.mlf., a.mad., *DİA*, XX, 125.

ihtiyârı ve o fiile meyli söz konusudur. Bundan sonrada o fiilin yapılması için bir kudret gerekir[76].

İmâm Mâtürîdî'ye göre Allah'ın insanları îmân ve itaati sağlayacak irâde ve kudretten yoksun bıraktıktan sonra inkâr ve isyânları sebebiyle cezalandırması adâlet ve rahmet anlayışına aykırıdır[77].

Mâtürîdîler irâdeyi fiil ile birlikte mütâlaa ettiğinden, kişinin serbest olduğu şuûrunda bulunmasını, hür irâdesinin varlığına delil kabul eder. Aslında hür irâdenin sırf düşünce, muhâkeme ve müşâhede ile ortaya konamayacağı da açıktır. Çünkü Allah'ın âlemi yaratmasından beri geçen zaman önemli rol oynamaktadır. Bu yaratılan âlemin bütün hâdiseleri, zaman ve mekân içinde cereyan etmektedir. Bunun bir parçası olan insanın ve onun şuûr hallerinin akan zaman içindeki durumunun tekrar geriye dönerek incelenmesinin imkânsızlığı ortadadır. Bu yüzdendir ki İmâm Mâtürîdî, insan irâdesinin hür olmasını, insanın hür olduğu şuûruna vurgu yaparak meseleyi psikolojik açıdan ele alır[78].

Mâtürîdîlerin, irâde ve kader konularında Mu'tezile'ye yakın bir yerde durdukları yönünde değerlendirmeler de yapılmıştır[79].

c. Eş'ariyye'ye Göre Kazâ-Kader

Eş'arîler, selef inancını sürdürerek hayırla birlikte şerrin de Allah tarafından yaratıldığını ittifakla kabul etmişlerdir. İmâm Eş'arî'nin ifadesiyle: "Şer Yüce Allah'tandır; fakat Allah şerri kendisi için değil başkası için şer olarak yaratmıştır. Bu ifadesiyle Eş'arî, şerrin Allah tarafından yaratılmasının zulüm sayılamayacağını kabul etmiştir[80].

76 M. Sait Yazıcıoğlu, "Fiil", *DİA*, XIII, 62; Turhan, s. 93, 127-128.

77 Mâtürîdî, s. 286 vd..

78 Turhan, s. 123-124; M. Saim Yeprem, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdi*, İstanbul 1980, s. 289.

79 Seyyid Bey, s. 9; Yeprem, s. 278.

80 Çağrıcı, a.mad., *DİA*, II, 5.

Eş'arîyye'ye göre Allah'ın kulları hakkında önceden tâyin ettiği değişmez bir kaderi mevcuttur. Kullara ait fiillerin Allah tarafından yaratıldığı hususunda ittifak etmişler, insan kudretinin fiilleri üzerindeki tesiri konusunda aralarında ihtilâf etmişlerdir[81].

Eş'ârîler istitâat konusunda Mu'tezilî kelâmcıların zannettiği gibi insanda sürekli var olan bir nitelik yerine, ihtiyaç anında ortaya çıkan bir istitâatı kabul etmişlerdir. Onlara göre fiilde müessir olan ihtiyâr ve kuvvet ikidir. Yaratma yönüyle Allah'ın kudreti fiilin aslına, kesbetme yönüyle de kulun kudreti fiilin vasfına taalluk eder.

Eş'arî'ye göre kulun kudret ve fiilini yaratan Allah'tır. *Kesb* ise, bir şeyin onu kesbeden tarafından ve hâdis bir kudretle meydana getirilmesidir. Bu açıdan insanda bulunması gereken güç, yaratılmış bir güçtür. Kâsib, kendinde yaratılmış güç ile kesbeder[82].

İnsana yaratma nisbet edilemez; çünkü insan kendi fiilini ancak kesbeder. Fiilin onun elinden çıkmış olması ve fiile mahal olması dolayısıyla fiil insana izâfe edilir. Yaratıcılık sadece Allah'a ait olduğundan en ince ayrıntısına kadar bütün varlıklar, vasıtasız bir şekilde O'nun tarafından icat edilmiştir[83]. Çünkü yaratma işi ezelî kudretin sahibi olan Allah'a aittir. İnsan Allah'ın yarattığı bir kudretle fiilini kesbeder[84].

Hülâsa Eş'arîler'e göre beşerin kudreti de, irâdesi de, fiilleri de Allah tarafından yaratılır. İnsanın bunların hiçbirinde müdahalesi yoktur, yalnız "kesbi" vardır. İşte bu kesb sebebiyle insanlar sorumlu tutulur[85].

Müteahhirîn Eş'arî âlimlerin önde gelenlerinden Sa'deddîn et-Teftâzânî ve Seyyid Şerîf Cürcânî de fiillerin meydana gelişinde insan gücünün hiçbir etkisi olmadığını söyleyerek insanı "fiillerinde hür görünen, fakat aslında mecbûr olan bir varlık" şeklinde değerlendirmek suretiyle Eş'arî görüşü benimsemişlerdir. Zirâ onlara

81 Yusuf Şevki Yavuz, "Eş'ariyye", *DİA*, XI, 447-455.

82 el-Eş'arî, *Kitâbü'l-Lumâ' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l bida'* (nşr. Abdülaziz İzzeddin), Beyrut (ts), s. 120.

83 Yavuz, a.md. *DİA*, XI, 449.

84 Mustafa Sabri, *Mevkifü'l-akl ve'l-ilm ve'l-âlem*, III, 343-344.

85 Seyyid Bey, s. 11.

göre, bir eserin iki müessir tarafından meydana getirilmesi imkânsızdır. Ayrıca naslar da, kulun fiilleri üzerinde etkili olmadığını belirtmektedir[86].

6. *SONUÇ*

Kazâ-kader, hidâyet-dalâlet, rızık ve ecel gibi sonunda "adâlet" kavramına ircâ edilebilecek konularda, Kur'ân'da zâhirî anlam itibârîyle birbirine aykırı gibi görünen âyetler bulunurken, hadislerde de durum bundan farklı değildir. Konuya ayrı bir önem atfeden İbn Rüşd'e göre naklî delillerin yanında aklî deliller arasında da teâruzun mevcut olduğu, bu meselede sözü edilen türde bazı âyetlerin vârid olmasındaki hikmet ile şeriâtın bu hususta amaçladığı nihâî maksat, cebrî ve kaderî şekilleriyle ortaya çıkmış olan iki uç görüşü bir yönüyle birleştirmektir. Öte yandan bir başka amaçta, işi halka (avâm) olduğu gibi anlatmak ihtiyacıdır. Zîrâ halk, Allah'ın âdil olduğunu, ister iyi, ister kötü olsun O'un her şeyin yaratıcısı olduğunu bilmek ihtiyacındadır[87].

İmâm Azâm'ın adâlet konusundaki şu ifadeleri, naslardaki zâhirî ve geçici teâruzu giderici mâhiyettedir: "Yüce Allah, kullarına lütufta bulunan, adâletle davranandır. Kendinden bir lütuf olarak kula hak ettiğinden kat kat fazla verir. Günah karşılığında kulu adâletiyle cezalandırır. Bazen lütfu ile de affeder. Allah, lütfunuın bir eseri olarak dilediğini hidâyet erdirir, dilediğini ise adâleti gereği saptırır. O'nun saptırması, hızlânıdır. Hızlânın mânası, "râzı olduğu şeyi yapmaya kulu muvaffak kılmaması" demektir. Bu da O'nun bir adâleti olup hızlâna uğratılan kişinin yaptığı mâsiyete karşılık cezalandırılmasını ifade eder[88].

Her mükellef kendisinin fâil, yaptığına güç yetiren ve yaptığının alternatifine de muktedir kılınan bir durumda bulunduğunu pekâlâ bilmektedir; öyle ki kişi bu imkândan mahrum bırakılsa fevkalâde ağrına giden bir şey olurdu. İnsan gerçekleştirdiği işin aksini de tercih edebileceğinin şuûrundadır[89].

86 Yavuz., a.md. *DİA*, XI, 451.

87 Turhan, s. 36.

88 Beyazîzâde, s. 105.

89 Mâtürîdî, s. 396.

B. OSMANLI MÜELLİFLERİNDEN ÖNCE KAZÂ-KADER KONUSUNDA YAZILAN ESERLER

1- ***Risâle fi'l-kader,*** Hasan-ı Basrî (v. 110/728), (*Resailü'l-adl ve't-tevhid* içerisinde), nşr. Muhammed Amâre, Kahire, Dârü'l-Hilâl, 1971.

2- ***Kitâbü'l-Kader ve mâ verede fî zâlike mine'l-âsâr,*** Ebû Muhammed Abdullah b. Vehb b. Müslim el-Mısrî İbn Vehb (v. 197/813), nşr. Mahmûd Nassâr, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.

3- ***Usûlü'l-adl ve't-tevhîd ve nefyi't-teşbîh anillahi'l-vâhidi'l-hamîd,*** Kâsım b. İbrahim er-Resî (v. 246/861), (*Resâilü'l-adl ve't-tevhîd* içerisinde), nşr. Muhammed Amâre, Kahire, Dârü'l-Hilâl, 1971.

4- ***Kitâbü'l-Kader***, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî (v. 275/889).

5- ***Kitâbü'l-Kader,*** Ebû Bekr Cafer b. Muhammed b. Hasan Firyâbî (v. 301/913), nşr. Abdullah b. Ahmed Mansûr, Riyâd, Edvâü's-Selef, 1997.

6- ***el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl,*** Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî (v. 415/1024), nşr. Muhammed Ali en-Neccâr-Abdülhalîm en-Neccâr, Kâhire, 1350.

7- ***el-Kazâ ve'l-kader,*** Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali Beyhakî (v. 458/1066), (nşr. Selahaddin b. Abbas Şeker), Riyad, Mektebetü'r-Rüşd, 2005.

8- ***el-Kazâ ve'l-kader,*** Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye (v. 728/1328), nşr. Ahmed Abdürrahim Sâyih, Beyrut, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1991.

9- ***el-İhticâc bi'l-kader,*** Ebü'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye (v. 728/1328), Beyrut, el-Mektebetü'l-İslâmî, 1973.

10- ***Risale fi'l-kaza ve'l-kader,*** Abdurrezzak Kemâleddîn b. Ebû'l-Ganâim el-Kâşânî (v. 736/1335), Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmûd Efendi, nr. 1979; Hamidiye, nr.1447/96; Hekimoğlu, nr. 668/3.

11- ***Şifâü'l-alîl fî mesâili'l-kazâ ve'l-kader ve'l-hikme ve't-ta'lîl***, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye (v. 751/1350), nşr. Muhammed Bedreddin Ebû Firâs en-Na'sânî, [y.y.], Dârü'l-Fikr, 1988.

BİRİNCİ BÖLÜM

OSMANLI MÜELLİFLERİNCE YAZILAN KAZÂ-KADER RİSÂLELERİ

I. ARAPÇA TELİF EDİLEN KADER RİSÂLELERİ

A. ŞEMSEDDÎN AHMED b. SÜLEYMAN (İbn KEMÂL) (v. 940/1533)

İbn Kemâl, dedesi Kemâlpaşa'ya izâfeten "Kemâlpaşazâde" diye anılmış, II. Bayezid, Yavuz Selim ve Kânûnî dönemlerinde devletin müderris, kazasker ve şeyhülislâmlık görevlerinde bulunmuş, aklî ve naklî ilimlerin hepsiyle ilgilenmiş ve pek çok eser bırakmıştır[90]. Onun birçok defa istinsâh edilen bu eseri *"Risâle fi'l-Cebr ve'l-Kader"* adıyla da anılmaktadır[91]. Söz konusu eser *Resâil-i İbn Kemâl* içerisinde (s. 158–185) yayımlanmıştır (İstanbul 1356).

Risâle fi'l-kazâ ve'l-kader adlı eserin başı şöyledir:

الحمد لله الذي خلق العالم علي احسن النظام بالقدرة والاختيار و كلف بني ادم بالاحكام المنتظمة علي وجه الاحكام من غير اكراه ولا اجبار و قدر في الازل و قضي ما سلب منا الارادة والرضا و كتب ما لنا و ما علينا

Sonu şöyledir:

فهذا جور و اشتراك معا هذا وان رأا هم في العدل و التوحيد يكذب به بعضهم ببعض و كفي ذلك للمسترشدين نقصا و نقضا تمت الرسالة بعون الله

Müellif, Allah'ın ilm-i ezelîsiyle kulun fiilleri arasındaki ilişkiyi eserinde geniş bir şekilde ele alır. Eserde âyet ve hadislerden deliller getirilmiş, önceki ulemânın da

90 Kâtip Çelebi, I, 883; Mustafa Kahraman, *Murad Molla Kütüphânesindeki Kelâm Kaynaklarının Tanıtım ve Tavsifi,* Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, MÜSBE, İstanbul 1993 s. 43.

91 Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 352, İstanbul 1332.

konuya ilişkin görüşleri nakledilmiştir. Kendi ifadesiyle konuyu eserinde, “akla muvâfık nakle de mutâbık bir metodla” incelemiştir.

Kader konusunda fikir müteâlasını normal karşılayan müellif, bu bağlamda Hz. Ebûbekir ile Hz. Ömer arasında geçtiği rivâyet edilen kadere ilişkin bir tartışmayı nakleder[92].

Konunun daha iyi anlaşılmasının, öncelikle Allah’ın ilim, irâde, güç ve kuvvetinin yüceliğini anlamakla mümkün olacağı belirten İbn Kemâl, kaderin oldukça ince bir mesele olduğuna dikkat çeker ve tartışalarda ileri gidilmemesi gerektiğini öğütler.

Allah için zaman mefhumunun söz konusu olmadığını, bu sebeple de O’nun ilminde bütün zamanların şimdiki zaman gibi olduğunu, O’nun takdir ettiği şeylerin zaman içinde gerçekleştiğine (kazâ) söyleyen müellif, konuyla ilgili muhtemel soruları aklî ve naklî deliller ışığında yanıtlar.

Risâle’de Ebû Cehil’in küfür üzere ölmesi de Allah’ın ezelî ilmine bağlanır. Buna göre Allah Teâlâ, “Ebû Cehil’in küfür üzere öleceğini bilmiş ve böyle takdir etmiştir. Zamanı gelince de Ebû Cehil, takdir edildiği gibi küfür üzere ölmüştür. Ancak Allah takdir ettiği için bu kişi küfür üzere ölmüş değil, onun küfür üzere öleceğini Allah bildiği için böyle takdir buyurmuştur”, ifadesiyle takdîrin, insan irâdesi üzerinde zorlayıcı olmadığı savunulur.

Kaderiyye ve Cebriyye’ye yönelik bir reddiye mâhiyetinde olan eserde yazar, özellikle “Kaderiyye Mezhebi’nin bu ümmetin mecûsîleri” olduğunu ifade eden rivâyetin de etkisiyle, bu gruba mensup olanlarn âhiretteki durumlarını Hıristiyan ve Yahûdilerden, hattâ şeytandan da kötü olacağını belirtir.

---

92 Nakledilen tartışma: Amr b. Şuayb dedi ki: Peygamber’le (s.a.v) oturuyorduk. Bir grup insanla Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer (r.a.) geldiler, Hz. Peygamber’e selâm verdiler. Cemaatten bir kısmı:

-Ya Resûlallah! Bunlar kader hakkında konuştular ve Hz. Ebûbekir: “iyilikler Allah’tan, kötülükler bizdendir”, dedi. Hz. Ömer (r.a.) ise: “her ikisi de Allah’tandır” dedi; oradakilerin bir kısmı Hz. Ebûbekir’e, bir kısmı da Hz. Ömer’e (r.a.) tâbi oldu.

Hz. Peygamber: “İsrâfil’in (a.s.) Cebrâîl ve Mikaîl arasında hükmettiği şeyle aranızda hükmedeceğim” buyurdu ve şöyle devam etti: “Ey Ömer!, Cebrâîl senin dediğin gibi dedi. Ey Ebûbekir, Mikaîl de senin söylediğin gibi dedi. Durumu İsrâfil’e arzettiler. İsrâfîl de, şer olsun, hayır olsun tamamı Allah’ın kaderidir” hükmünü verdi” dedikten sonra Hz. Peygamber: “İşte benim hükmüm de İsrâfîl’in dediği gibidir” buyurdu. Ardından da: “Ey Ebûbekir, şâyet Allah, kendisine isyân olunmamasını isteseydi İblîs’i yaratmazdı” demiştir” şeklindedir.

İbn Kemâl, eceli "ecel-i kazâ ve ecel-i müsemmâ" şeklinde ikiye ayırır. Ecel-i kazâ, ecel-i muvakkat ve muallaktır. Ecel-i müsemma ise, muhkem ve mukadderdir.

Eserde, ilmin mâlûma tâbî olması, Allah'ın ilminde değişme olup olmadığı, kâfirin küfründe Allah'ın ilminin etkisi meselesi, sadaka ve namazın ömrü uzatmasının ilm-i ilâhî'nin kapsamında olması, saâdet ve şekâvetteki değişme meselesi gibi konular ele alınmıştır.

Risâlenin kütüphânelerde mevcut bazı nüshaları: Süleymaniye Ktp., Ali Nihat Tarlan, nr. 84, vr. 135b-145a; Süleymaniye Ktp., Murad Molla, nr. 1812/10, vr. 134–142; Süleymaniye Ktp., Amcâzade Hüseyin, nr. 451, vr. 35–42; Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4797, vr. 46–58; Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4794, vr. 263–277; Süleymaniye Ktp., Cârullah, nr. 2086, vr. 55–66; Beyazıd Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 3215, vr. 1b-16a; Beyazıd Devlet Ktp., nr. 105669/1, vr.1–16; Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmûd Efendi, nr. 1366, vr. 33–83; Âtıf Efendi Ktp., nr. 2802/22, vr.159–172; Ankara Milli Kütüphâne, nr. 1032/5, vr. 34b-48b.

B. SOFYALI BÂLÎ EFENDİ (v. 960/1551)

Fusûs'l-Hikem şârihlerinden olan müellif bu gün Arnavutluk sınırları içinde yer alan Usturumca'da doğdu. Daha sonra Halvetî Şeyhlerinden Kâsım Çelebi'ye intisap etti. Tahsilini İstanbul ve Sofya'da yaptı. Kânûnî'nin bazı seferlerine katılarak orduya manevi destek verdi. *Vahdet-i Vücûd* adlı eserin müellifi olan Muslihuddin Efendi onun en meşhur müritlerindendir. Bâlî Efendi'nin en meşhur eseri *Şerhu'l-Fusûs*'tur[93]. Onun konumuzla ilgili olan ***Risâletü'l-Kazâ ve'l-Kader***[94] adlı eserinin başı şöyledir:

اعلم ان الماهيات وهى الاعيان الثابتة فى العلم المجعولة....

Sonu şöyledir:

93 Taşköprîzâde, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fî ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye,* I, 521; Bursalı Mehmed Tâhir, I, 42; Mustafa Kara; "Bâlî Efendî", *DİA*, V, 20.

94 Kâtip Çelebi, I, 883.

وما اراد تحصيل علم القضاء والقدر وامثالها فاليخدم ارباب التصفية والا فالترك اولى به

Muhyiddin ibnü'l-Arabî'nin Osmanlı coğrafyasındaki şârihlerinden ve takipçilerinden biri olan Bâlî Efendi bu risâlesinde, İbnü'l-Arabî tarafından ele alınan ve Eflâtun'un "ideler nazariyesini" hatırlatan, ancak bu nazariyeden daha derin ve karmaşık bir konu olan "a'yân-ı sâbite" kavramı üzerinde durur[95]. Ona göre a'yân-ı sâbite, Allah'ın ilminde yaratılmamış mâhiyet ya da hüviyettir. Eserde Allah'ın eşyâ hakkındaki hükmü "kazâ", bu hükmün meydana gelmesi " kader" olarak tanımlanır ve kaderin kulun fiili için bir ölçü olduğu, ziyâdelik, noksanlık ve mukadderatta değişmeyi kabul etmeyeceği ifade edilir.

İrâde ve ilim arasında tâbî-metbû ilişkisi itibârîyle şöyle bir sıralama yapar: İrâde, kadere; kader, kazâya; kazâ, ilme; ilim de mâlûma tâbîdir.

Risâlede yer alan kadere ilişkin bilgiler de özetle şöyledir: Kul, ancak kendisi için hüküm neyse onu yapar, fakat cebir ve zorlama olmaksızın kendi ihtiyârıyla hareket eder. Bunun için de sevâp ve günah kazanır. İlim-mâlûm ilişkisi etrafında Ebû Cehil ile Ebû Leheb'in îmân etmemeleri meselesi tartışılır. Müellif, netice olarak: "Kendi tercihleriyle küfrü benimsediklerinden a'yân-ı sâbitelerinde küfür üzere bulunurlar, bunun için onların a'yân-ı sâbitede îmân üzere olmaları imkânsızdır. A'yân-ı sâbitelerindeki küfür hali Allah'ın bilgisi dışında olmadığından, Allah'da onların küfrüne hükmetmiş, onlar da Allah'ın ilmiyle hareket etmişlerdir, çünkü ilim ma'luma tâbidir" hükmüne varır.

Müellife göre "â'yân-ı sâbitesinde şakî olan için hidâyet mümkün değildir, çünkü Allah herkesin hidâyetini dilememiştir, zîra meşî'et ilme ilim de mâlûma tâbidir". Müellif, kâfirlerin küfrünün irâdî emirden kaynaklanması halinde bunların küfürlerinden ötürü kınanmayacaklarına işaret etmekte, böylece Cebrî anlayışa yakın bir kader algısını ortaya koymaktadır.

95 Hatice K. Arpaguş, "Sofya'lı Bâli Efendi'nin Kazâ ve Kader Risâlesi ve Â'yân-ı Sâbite Açısından İnsanın Sorumluluğu", *MÜİFD*, sy. 30 (2006/1), s. 52.

Kişinin başkasının ayıp ve kusurlarıyla meşgul olmak yerine, kendi hata ve günahlarını düşünmesi gerektiği gibi ahlâkî öğütlere de değinen müellif, eserini tasavvufu teşvik eden ifadelerle bitirmiştir.

Eserin nüshaları: Süleymaniye Ktp., Dârû'l-Mesnevî, nr. 55, vr. 3-39; Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmûd Efendi, nr. 2795, vr. 2b-8a; Konya Yusufağa Ktp., nr. 12/41, 6 vr.

C. ABDULLAH KÂSIM el-KONEVÎ (v. 978/1570)

XVI. yy. Konya ulemâsından olup fıkha dâir yazdığı *Enîsu'l-Fukahâ*[96] adlı eseri, Kâtip Çelebi tarafından fakih olmak isteyenlere tavsiye edilmiştir[97];[98].

Müellifin konumuzla ilgili yazmış olduğu eseri ***Risâle fî'l-cebr ve'l-kader***'dir.

Eserin başı şöyledir:

الحمد لله الذى انعم على عباده بالقوى والقدر التى من شانها الصرف الى كل على سبيل البدل...

Sonu şöyledir:

فلا تظنن ان المنع على اطلاقه لانه لا يوجد بالجهل بتصحيح العقايد الذى هو اعتقاد اهل السنة والجماعة فخذها نافلة لك و كن من الشاكرين. تمت هذه....

Müellif, kader konusunun, üzerinde uğraşanların çoğunun dalâlete düştüğü bir mesele olduğunu belirtir. Risâlede kader meselesinde birçoğunun ifrât ve tefrît sınırını aştığı, Ehl-i sünnet'in ise bu konuda itidâl üzere olduğu beyân edilir.

Eserde, kader ve kazâ bağlamında üzerinde tartışılan ihtiyârî fiiller, kulun kasdı ve fiile yönelmesi, Allah'ın yaratması gibi klasik kavramlar yoğun tahlillere tâbi tutulur. Konu âyet ve hadisler ile istidlâlden ziyâde, daha çok aklî tahlillerle irdelenir.

---

96 bk. Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 533, vr. 2-81.

97 Kâtip Çelebi, III, 149.

98 Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, I,832.

Müellifin, iktibâs ve referanslara yer veren geleneksel anlatımın dışında, mantık felsefe ve kelâm ilimlerinin dilini öne çıkarmasından, onun Sadru'ş-Şerîa'nın metodunu benimsediği anlaşılmaktadır.

Eserin, Süleymaniye Kütüphânesi'nde (Murâd Buhârî, nr. 319, vr. 78–84) kayıtlı bir nüshası bulunmaktadır.

D. MUSLİHİDDÎN el-LÂRÎ, MUHAMMED b. SALÂH (v. 979/1572)

Bu gün İran sınırları içinde bulunan Lâristan bölgesinin Lâr şehrinde doğdu (916/1510). İlk tahsilini İran'da gördü, 1530 yılında Hindistan'a gitti. Oradaki karışıklıklar sebebiyle önce Halep'e oradan da İstanbul'a geldi. İstanbul'da Ebussuûd Efendi ile görüşmüş, Diyarbekir'de Hüsrev Paşa Medresesi'nde müderrislik ve bu şehirde müftülük yapmıştır. Pek çok esere şerh ve hâşiyesi bulunan müellifin eserlerinden bazıları: *Hâşiye alâ Şerh-i Tehzîbi'l-mantık ve'l-kelâm*, *Hâşiye alâ Metâli'i'l-enzâr* ve *Hâşiye ale'l-Mutavvel*'dir[99].

Konumuzla ilgili olan ***Risâletü'l-kader*** adlı eserinin başı şöyledir:

الحمد ... اتفق كلمة ملكة الكادي علي انه قادر اي يصح ...

Sonu şöyledir:

ولا محذور فيه بل هو واقع كما في الخالق تعالي و معلولاته

Risâlede, kullara ait fillerinin tanımı ve mâhiyeti ve kulların bu fiillerde hür olup olmadığı meselesi tartışılmakta; Allah'ın herşeyin yaratıcısı olduğu belirtilerek cebir ve ihtiyâr konuları işlenmektedir[100].

99 Kâtip Çelebi, I, 475; Sadık Albayrak, *Son Dönem Osmanlı Müellifleri*, IV, 1804; Hulûsi Kılıç, "Lârî, Muslihuddîn", *DİA*, XXVII, 103-104; Mehmed Süreyya, *Sicilli Osmânî,* IV, 1127, İstanbul 1996.

100 Ramazan Biçer, *Âtıf Efendi Kütüphânesi'ndeki Kelâm Kaynaklarının Tanıtım ve Tasnifi*, MÜSBE, İstanbul 1992 Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, s. 58.

Eserin, Âtıf Efendi Kütüphânesi'nde (nr. 1293-3, vr. 102–106) kayıtlı bir nüshası bulunmaktadır.

E. VANKULÎ, MUHAMMED b. MUSTAFA el-VÂNÎ (v. 1000/1591)

Osmanlılar zamânında yetişen fıkıh ve lügat âlimi. Aslen Vanlı olduğu için Vânî veya Vankulî nisbeleriyle meşhur olmuştur. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Zamanının âlimlerinden ilim öğrenip, tahsilini tamamladıktan sonra çeşitli medreselerde müderrislik yapmış, Manisa müftülüğü, Selânik ve Kütahya kâdılığı görevlerinde bulunmuştur. 1582 senesinde emekli olduktan sonra yedi sene müddetle aralıksız ilim ve ibâdetle meşgul olmuş pek çok eser kaleme almıştır. 1591'de Medîne'de vefât etmiştir[101].

Konumuzla ilgili olan ***Risâle fî'r-red ale'l-Cebriyye ve'l-Kaderiyye*** adlı eseri şöyle başlar:

الحمد لله الذى لا اله الا هو الها واحدا احدا صمدا و سبحان الذى ما التخذ صاحبة ولا ولدا...

Şöyle biter:

فإذا حصل لك من الصواب من مذهب الأشعرى و الحنفية فما عداه ضلال وزيغ القلوب. ربنا لا تزغ قلوبنا الخ...

Müellif, risâlesini dönemindeki bazı kişilerin kulun, Allah'ın irâdesi ve dilemesi karşısında mecbûr olduğunu ve ihtiyârının olmadığını söylemeleri karşısında bunun yanlışlığını kanıtlamak amacıyla kaleme aldığını belirtir.

Eserde, Hanefîlikle Mâtürîdîlik eşanlamda zikredilir ve bu iki ekol Cebriyye'ye karşı savunulur. Eş'arîler, Cebrî anlayışa ortak olmakla ithâm edilir. Cebir ise, "kulun fiilini Allah'a isnad etmesi" şeklinde tanımlanır. Risâlede Cebriyye iki kısımda incelenir.

101 Bursalı Mehmed Tâhir, II, 48.

1-Cebr-i Mahz (Cebr-i hâlis): Asıl cebir görüşünü temsil eden bu Cebriyye'dir.

2-Cebr-i Mütevassıt: Eş'arîlerdir.–yani tefvîz (Mu'tezile) ile cebr-i mahz (Cebriyye) arasında bir anlayışı benimseyenler demektir.

Eş'arîlerin benimsediği cebr-i Mütevassıt tavrın, fiilde kulun tesiri olmaksızın kâsib olduğu anlayışıyla Mâtürîdîler'den ayrıldığı söylenilir. Ayrıca kaderle alâkalı Mâtürîdî-Eş'arî arasındaki tartışmalı konulara değinilir ve Mâtürîdî Mezhebi'nin görüşleri savunulur.

Husün-kubuh, kulun fiili, saf aklın Allah'ı bilmekle sorumlu olup olmaması, dinde aklın yeri meselelerinde Mâtürîdî anlayış; İmâm Azâm (v. 150/767), Kâdı Beydâvî (v. 685/1287), Devvânî (v. 908/1502) ve Molla Hüsrev'den (v. 885/1480) nakillerle açıklanır.

Eserin, Süleymaniye Kütüphânesi'nde (H. Hüsnü Paşa, nr. 260, vr.140–153) kayıtlı bir nüshası bulunmaktadır.

F. ALİ b. MUHAMMED el-HANEFÎ İZMİRÎ (v. 1049/1640'dan sonra)

Osmanlı müelliflerinden Ali b. Muhammed İzmir'e bağlı Buca'dandır. Doğum ve ölüm tarihi bilinmemektedir. Ancak onun *Nüzhetü'l-akâid ve zübdetü'l-fevâid* adlı eserinin Kayseri Râşid Efendi Kütüphânesi'nde (nr. 624/1) bulunan müellif nüshasındaki istinsah tarihinden kendisinin 1049 (1640) yılında hayatta olduğu anlaşılmaktadır. İzmirî'nin tasavvuf ve kelâma dâir eserleri vardır[102].

Konumuzla alâkalı olan ***Risâletü'l-kazâ ve'l-kader*** adlı eseri şöyle başlar:

الحمد لله الذى قدرما كان وما يكون فى الازل ....تعلى خلافه

Şöyle biter:

يا مجيب السائلين بحرمة سيد الاولين والاخرين محمد خاتم النبين صلوات الله عليهم اجمعين.

102 Metin Yurdagür, *Bibliyografik Bir Kelâm Tarihi Denemesi,* İstanbul 1989, s.94; Bursalı Mehmed Tâhir, II, 33; Bağdatlı İsmâil Paşa Paşa, 1,772.

Gayb hakkında çok konuşanların olduğu bir dönemde zarurete binâen bu eseri yazdığını söyleyen müellif, gaybı Allah'ın dışında; cinler, insanlar, enbiyâ, evliyâ ve melâikeden kimsenin bilemeyeceğini belirtir.

İki bölüme ayrılan eserin birinci bölümü kadere îmân, ikinci bölümü ise ilm-i nücûmun zararları hakkındadır.

Kadere îmânın, îmân esaslarından biri olduğu vurgulanır ve kulların fiilleri konusundaki Mâtürîdî anlayış şöyle aktarılır; hayır-şer, fayda-zarar, îmân-küfür, tâat-mâsıyet, harekât-sekenât, bütün kevnî hâdiseler dahil, her şey Allah'ın kazâsı ve kudretiyledir. Kullar için mecbûri olmadıkları bir irâdeleri vardır, fiilleri yaratan Allah'tır, kâsib kuldur. Fiiller Allah'ın yaratmasıyla meydana gelmekle birlikte onları yaratmanın gerçekleşmesi için kulun irâde ve kudretini kullanarak fiili işlemeye yönelmesi gerekir. Ancak Allah'ın fiili *yaratma*, kulun fiili *kesb* adını alır. Allah kula ait fiilleri yaratması yönünden fâildir, kul da kesb yönünden kendi fiillerinin fâilidir.

Müellife göre kullarda tercih hürriyeti vardır. Aksi durumda peygamber ve kitap göndermek anlamsız, hikmetsiz bir iş olur.

Risâlede Kaderiyye ile Cebriyye arasında doğru ve sağlam itikâda Ehl-i sünnet'in sahip olduğu vurgulanmakta, kader konusunu tartışmayı Resûlullah'ın yasakladığı hadiseye işaret edilmektedir. Müellif bu konuda daha geniş bilgi için kendisinin *Nüzhetü'l-akâid ve zübdetü'l-fevâid* adlı eserine atıfta bulunur.

Risâlenin birinci bölümünün konusunu teşkil eden kader ve kadere îmân meselesinde ele alınan hususlar Taşköprîzâde'nin risâlesinde geçen konulardır. Müellif her ne kadar bu esere herhangi bir atıfta bulunmasa da, konunun ele alınışı ve meseleye yaklaşım açısından her iki risâle arasında önemli benzerlikler göze çarpmaktadır.

Eserin, Süleymaniye Kütüphânesi'nde (Laleli, nr. 3321, vr. 73–79) kayıtlı bir nüshası bulunmaktadır.

G. ŞA'BÂN-I NAKŞİBENDÎ, el-MUDÛRNÎ (v. 1002/1594)

Nakşîbendî şeyhlerinin âlimlerinden bir zat olup Mudurnu'ludur. İstanbul'da Emir Buhârî zâviyesinde münzevî bir şekilde hayatını geçirmiştir. Şeyh Vefâ Türbesi harîminde medfundur[103]. Eserleri: Türkçe *Merâtib-i sülûk ve keşf* ile Arapça ***Risâle fi'l-kazâ ve'l-kader***'dir[104].

Risâle şöyle başlar:

أيها الذكي المعي ان مبحث القدر هو المطلب العلي والمقصد الشني تعرج عقول العقلاء الي معارج اسراره

Şöyle biter:

وما قوله عليه السلام: ان الصدقة والصلة تعمران الديار و تزيدان الاعمار اريد بهما الجزئيات المندرجة تحت الكليات فلا منافاة بينهما و الله تعالى اعلم و احكم. تمت الرسالة بعون الله سبحانه و تعالي

Tasavvufî yorumların ağırlıkta olduğu bu risâlede müellif, kazâ ve kaderle alâkalı olarak sıklıkla kullanılan âyetle dışında âyetleri de zikrederek, tasavvuf penceresinden kazâ ve kaderi ele almıştır. İlim-mâlûm ilişkisi etrafında konuyu değerlendirmiş, İbnü'l-Arabî'nin kullandığı "â'yân-ı sâbite" kavramı üzerinde durmuştur. Bu konuda çeşitli mezheplerin görüşlerine yer vermiş, ancak kelâmcıların görüşlerini yaptığı tasavvufî yorum ve îzahlarla farklı bir mecrâda açıklamıştır.

Mezheplerin görüşlerini naklederken, mutasavvifenin de Mâtürîdîlerle aynı görüşü paylaştıklarını ve aralarında çok cüz'î bir fark olduğunu söyler.

Eserin nüshaları: Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi nr. 2047, vr. 222–231; Beyazıd Veliyyüddin, nr. 3228, vr. 37b-41a; Beyazıd Devlet, nr. 105669/6, vr. 52–69; Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 607, vr. 172–180; Süleymaniye Ktp., Lala İsmâil,

103 Taşköprîzâde, II, 371-372.

104 Bursalı Mehmed Tâhir, I, 98.

nr. 698, vr. 67–72; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 940, vr. 6–10; Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2771, vr. 144–153.

H. el-KUŞÂŞÎ, SAFİYYÜDDÎN AHMED b. MUHAMMED YÛNUS ed-DECÂNÎ el-MAKDİSÎ el-MEDENÎ (v. 1071/1661)

991'de (1583) Medine'de doğdu. İlk eğitimini dönemin âlim ve sûfîlerinden olan babasından alan Kuşâşî, Yemen ve Mekke'de eğitimini ikmâl etti. Medine'de kaldığı dönemde birçok tarîkattan icâzet ve hilâfet aldı. Yetiştirdiği talebeleri vasıtasıyla fikirleri Cava ve Endonezya'ya kadar ulaştı. 1071'de (1661) Medîne'de vefat etti. Çoğu tasavvufa dâir olmak üzere yetmiş civarında eser kaleme aldı[105].

Konumuzla ilgili olan ***el-İfâde bimâ beyne'l-ihtiyâri'l-ilâhî ve'l-irâde*** adlı eserinde müellif, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'sinde yer alan kapalı hususları rûhânî irtibat yoluyla kendisinden feyiz almak suretiyle şerh ettiğini söylemektedir.

İbnü'l-Arabî'nin takipçilerinden Sadreddin Konevî başta olmak üzere pek çok kişi gibi, Kuşâşî de İbnü'l-Arabî ile böyle bir irtibatta olduğunu ifade etmiştir.

Müellif, Allah'ın ilim ve irâde sıfatı, ilim-mâlûm ilişkisi, Allah-zaman ilişkisi ve cüz'î ihtiyâr gibi konuları bu eserinde tahlil etmiştir.

Eserin, Süleymaniye Kütüphânesi'nde (Reşid Efendi, nr. 428, vr. 36–44) kayıtlı bir nüshası bulunmaktadır.

I. KÛRÂNÎ, EBÜ'L-İRFÂN BURHÂNÜDDÎN İBRÂHÎM b. HASAN b. ŞİHÂBİDDÎN el-KÜRDÎ eş-ŞÜHRÂNÎ eş-ŞEHREZÛRÎ (v. 1101/1690)

1025 yılı Şevvalinde (Ekim 1616) Şehrezûr'a bağlı Şehran'da doğdu. Onun Kûrânî şeklinde tanınmasını sağlayan nisbesi, İsfereyin şehrinin kasabalarından Kûrân

105 Reşat Öngören, "Kuşâşî", *DİA*, XXVI, 470-471.

beldesiyle ilgilidir. Lisana ve tasavvufa vâkıf faziletli bir zattır. Medine-i Münevvere'de bir müddet ikamet etmiştir. Bazı kaynaklarda "Şihâb Kürdî" olarak da anılan bir Eş'arî kelâmcısıdır. Kuşâşî'nin (v. 1071/1661) talebesidir[106]. Geniş bir ders halkası olan, İslâm dünyasının çeşitli yerlerinden gelen öğrencilerin kendisinden faydalandığı Kûrânî, Endonezya'da İslâm'ın yayılmasında etkili olmuştur. Eserleri: *Tahkîkü't-teklîf alâ meşrebi ehli'l-keşf ve'ş-şühûd; Tenbîhü'l-ukûl alâ tenzîhi's-sûfiyye.*

Müellifin konumuzla ilgili eseri ***Meslekü's-sedâd ilâ mes'eleti halki ef'âli'l-ibâd***[107] şöyle başlar:

ألحمد لله الفتاح العليم الغنى الجواد الحكيم. وافضل الصلوة واتم التسليم على سيدنا ومولانى محمد

Şöyle biter:

أفضل الصلوة والسلام عدد خلق الله بدوام الله الملك العلام.

Müellif bu eserini yazarken kendisinin de belirttiği gibi İmâm Eş'arî'nin (v. 324/ 935) *el-İbâne an usûli'd-diyâne* adlı eserinden faydalanmıştır.

Sekiz babdan meydana gelen eser, Sünnî geleneğe göre yazılmıştır. "İyi-kötü bütün fiillerin yaratıcısı Allah, insan kâsibtir" şeklinde ifade edilen kesb teorisi etrafında açıklamalar yapılmıştır.

Ona göre kuldaki kesb, müstakil bir kudret değil, Allah'ın yaratması ve izninin eseridir. Kulun ihtiyârî fillerle ilgili tercihi ve dilemesi (meşîeti) Allah'ın dilemesine tâbîdir.

Risâlede istıtâat, vüs`, takat, kesb, meşîet gibi kavramların Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerde kullanılışlarına değinilir ve istitâat-kul ilişkisi genişçe ele alınır.

Mu'tezile'nin, "kulun müstakillen bir gücü yoksa emir ve nehiylerin bir hükmü olmaz" şeklindeki iddiasına cevap verilir.

106 Bursalı Mehmed Tâhir, I, 337; Bağdatlı İsmâil Paşa Paşa, I, 35-36; Yurdagür, s. 96-97; Recep Cici, "Kûrânî", *DİA,* XXVI, 426-427.

107 Kâtip Çelebi, IV, 480; Eser, bazı kayıtlarda "*Cilâlu'l-enzâr bi-tahrîri'l-cebr fi'l-ihtiyâr*" adıyla da geçmektedir. Kâtip Çelebi, III, 363; Müellifin bu adı taşıyan risâlesi için bk. Yurdagür, s. 112-113.

Müellife göre kulun mükellef tutulması, kulda Allah'ın izniyle müessir olan bir kudretin var olması şartına bağlıdır. İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (v. 751/1350) *Şifâu'l-Alîl* adlı eserinden, *Mevâkıf* Sahibi'nden[108], Gazzâlî (v. 505/1111) ve İmâm Malik'ten (v. 179/795) ayrıca Kâdî Beydâvî'den (v. 685/1287) yapılan nakillerle konu tam bir Eş'arî düşünce sistemi içerisinde ele alınır.

Eserin nüshaları: Süleymaniye Ktp., Murad Molla, nr. 1366/2, vr. 61–90; Cârulah, nr. 2102, 40 vr.; H. Hüsnü Paşa, nr. 248, vr. 54-74; Hamidiye, nr. 1440, vr. 35-46; Laleli, nr. 3765, vr. 60-73; Beyazıd Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1815, vr. 84b-96b; Koca Ragıp Paşa Ktp., nr. 1464/11, vr. 63-73; Âtıf Efendi Ktp., nr. 2789/6, vr. 153b-161b; MÜİF Ktp., Yazmalar, nr. 571, vr. 26b-36a;

İ. SAÇAKLIZÂDE MEHMED EFENDİ (v. 1145/1732)

1070-1080 (1660-1670) yılları arasında Maraş'ta doğdu. Ailesine nisbetle Saçaklızâde, doğum yeri dolayısıyla da Mar'aşî olarak tanınır. Babası Ebûbekir Efendi'nin Maraş'ta imamlık yaptığı kaydedilmektedir.

Saçaklızâde, Osmanlı âlimleri içinde ilmî yetkinliği olan bir zattır. İlk tahsiline memleketinde başlayan Saçaklızâde'nin hocaları arasında Hasan Mar'aşî, *Tibyân Tefsiri*'nin mütercimi Ayıntâbî Muhammed Efendi ve Dârendeli Hamza Efendi gibi zevât vardır. Daha sonra Şam'a giden Saçaklızâde, burada Abdülgani en-Nablûsî'den hadis, tefsir, tasavvuf gibi ilimleri tahsil etti ve ondan tasavvufî anlamda icâzet-hilâfet aldı. Memleketine döndükten sonra talebe yetiştirmek, irşâd faaliyeti ve kitap yazmakla meşgul oldu. Tefsir, kelâm mantık, ferâiz, meânî ve münâzara ilimlerine dâir yazdığı pek çok eseri vardır. *Neşru't-tavâli', Risâle fî âyâti'l-müteşâbihât, Tertîbü'l-ulûm, Teshîlü'l-ferâiz, Risâle fî tecdîdi'l- îmân, Risâle fi'l-fetâvâ, Câmiu'l-künûz*[109] eserlerinden bazılarıdır.

Konumuzla ilgili olan eseri ***Risâle fi'l-irâdeti'l-cüz'iyye***'dir

108 Adudiddîn el-Îcî'nin *el-Mevâkıf fî ilmi'l-kelâm* adlı eseri kasdedilmektedir.

109 Bursalı Mehmed Tâhir, I, 325-327; Mehmed Süreyya, IV, 233; Tahsin Özcan, "Saçaklızâde Mehmed Efendi", *DİA*, XXXV, 368-370.

Mukaddime, maksad ve hâtimeden meydana gelen bu eserde müellif, öncelikle varlık konusunu ele alır. Îcî'ye ait *el-Mevâkıf*'a atıfta bulunur, ancak var olana "şey" denilebileceğini belirtir; Allah'ın her şeyi yaratıcısı[110] olmasının O'nun irâde sıfatıyla doğrudan alâkalı olduğunu söyler. Buna göre "şey" lafzının, Mu'tezile'nin hilâfına, ma'dûm için kullanılamayacağını belirtir.

İrâde, kasd, ihtiyâr, ve meşîet kavramları hakkında da bilgi veren müellif, Eş'ariyye ve Mu'tezile'nin, irâdenin Allah tarafından yaratıldığını iddia ettiklerini söyler.

Müellif kulların fiillerini "tercihe dayalı" ve "zorunlu fiiller" şeklinde ikiye ayırır.

Risâlenin maksad başlığını taşıyan kısmında ise müellif, ef'âl-i ibâd konusundaki mezhepleri sınıflandırır. İmâm Mâtürîdî'ye göre fiil ve irâde her ne kadar mahlûk olsa da, kul ihtiyârî fiilinde mecbûr değildir; İmâm Eş'arî'ye göre ise, kul fiilinde hür, ancak ihtiyârında mecbûrdur diyen müellif, bu durumun ne cebr ne de tefvîz olmadığını belirtir.

Müellif: "kul, bir fiile yönelince **kesb**, akabinde o fiili Allah'ın yaratması da **halk** kavramıyla ifade edilir" sözüyle Mâtürîdî görüşü belirtir. Allah'ın sözkonusu fiili, insanın irâdesinden sonra yaratması sebebiyle, sorumluluğun kula ait olduğunu savunur. Müellif, "kulun fiilini Allah'ın bilip levh-i mahfûzda onu yazmasının, kuldaki sorumluluğu ortadan kaldırmayacağını belirtir.

Müellif görüşlerini İmâm Birgivî'nin *Tarîkat-ı Muhammediye* adlı eserinin çerçevesinde ortaya koymaktadır[111].

Eserin, Süleymaniye Kütüphânesi'nde (Pertev Paşa, nr. 648; Hacı Mahmûd Efendi, nr. 5819; Reşid Efendi, nr. 428, vr. 36–44) kayıtlı nüshaları bulunmaktadır.

110 İşte Rabbiniz Allah bu! O'ndan başka ilâh yoktur; O, her şeyin yaratanıdır. O'na kulluk edin, O her şeye vekildir (el- En'âm 6/102).

111 İhsan Bektaş, *Esîrîzâde Abdülbâki Efendi ve İrade-i Cüz'iyye Risâlesi*, MÜSBE, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2006.

J. DÂVÛD-İ KARSÎ (v. 1169/1756)

Müteahhirîn Osmanlı ulemâsı arasında zâhidliğiyle mârûf olan Dâvûd-i Karsî, temel medrese eğitimini Kars'ta tamamladıktan sonra İstanbul'a giderek tahsilini ve mülâzemetini bitirdi. Dâvûd-i Karsî'nin önce Mısır'a, oradan da kendisine hayran olduğu ünlü Türk bilgini Birgivî'nin memleketi olan Birgi'ye giderek oraya yerleşti ve buradaki medreselerde müderrislik yaptığı bilinmektedir. 1169 yılının son günlerinde (Ağustos 1756) Birgi'de vefat eden Dâvûd-i Karsî Birgivî Muhammed Efendi'nin yanına defnedildi[112].

Çeşitli ilim dallarında eser veren müellifin kelâm alanında *el-Kasidetü'n-Nûniyye şerhleri; Şerh-i Âmentü Billâh, Şerhu Kâsideti Bed'i'l-Emâlî* ve ***Risâle fî beyâni mes'eleti'l-ihtiyârâti'l-cüz'iyye ve'l-idrâkâti'l-kalbiyye*** adlı eserleri bulunmaktadır.

Dâvûd-i Karsî'nin konumuzla ilgili olan risâlesi şöyle başlar:

الحمد لله الذي وفقنا معاشر الماتردية لتحقيق العقايد الاسلامية .. و بعد فيقول العبد الفقير الي الله الغني داوود بن محمد القرصي الحنفي

Şöyle biter:

سرا من اسرارالله تعالي لا يطلع عليه الا الخواص عباده وما كنا لنهتدي اي لنصل الي فهمه و تحقيقه و تنبيهه و تدقيقه لولا ان هدينالله

Müellif eserin başında öncelikle îtikâd, cebr, kader, ef'âl-i ihtiyâriyye ve abd kavramlarını açıklar. Buna göre *abd-ubûdiyyet* kavramlarının kelâm kitaplarında kullanılışıyla alâkalı üç farklı görüş (mezhep) vardır:

1. Hukemânın mezhebi: Bu görüşü serdedenler ihtiyârî fiillerimizde herhangi bir tercihimizin buunmayıp zorunlu olduğumuzu söylerler. Ancak bu görüşün batıl olduğu aklî ve naklî delillerle sabittir.

112 Bursalı Mehmed Tâhir, I, 309; Cemil Akpınar, "Dâvûd-i Karsî", *DİA*, IX, 29-32.

2. İsferâyînî'nin mezhebi: Fiillerimiz iki kudretle iki ihtiyârın birleşmesi neticesinde (mecmûu olarak) meydana gelir. İmâm Mâtürîdî'nin "fiilde Allah'ın kudreti müessirdir; kulun kudreti ise fiilin mâdûmla mevcûd arasında vücûduna vasıta olması hasebiyle müessirdir" görüşüne atfen, İsferâyinî'nin görüşünün Mâtürîdîlikle paralellik arzettiğini belirtir.

3. Bâkıllânî'nin mezhebi: Fiillerimizde müessir olan ihtiyâr ve kuvvet ikidir. Ancak Allah'ın kudreti fiilin aslına, kulun kudreti fiilin vasfına taalluk eder. Bu mezhebin Eşariyye'ye ircâ edilmesi de mümkündür[113].

Dâvûd-i Karsî, kulların fiilleri konusunda yaptığı tasnife göre; bu hususta görüş serdeden mezhepleri Cebriyye, Kaderiyye (Mu'tezile), Eşâire ve Mâtürîdiyye olmak üzere dörde ayırır.

(Ona göre) Cebriyye: İslâmî fırkalar içerisinde dalâleti açık olan bir fırkadır. Onlar İslâm değil, İslâm olduklarını iddia eden kişilerdir. Çünkü onların iddialarını dillendiren kişi, müslüman olarak kalamaz. Onlar "nasıl nefis ve bedenlerimiz yokluktan varlık âlemine yalnızca Allah'ın kudreti ile çıktıysa fiillerimiz de öyledir. Bizim hiç bir kasıt, ihtiyâr, irâde, kudret ve kesbimiz yoktur" demek suretiyle fiillerimizde zorunlu olduğumuzu iddiâ ediyorlar ki "bu hâlis cebirdir" der. Bu görüş sahiplerinin ileri sürdükleri aklî ve naklî delilleri belirten müellif, bunların bâtıl olduklarını ispatlamaya çalışır. İmâm Birgivî'nin *Tarîkat-ı Muhammediyye* adlı eserinde, *Tatarhâniyye* müellifinin "Cebriyye, kulların fiillerini inkâr etmeleri sebebiyle açık nassa karşı geldikleri için küfre düşmüşlerdir" şeklideki fetvasını naklettiğini belirtir.

Dâvûd-i Karsî, Mu'tezile'nin bu konudaki görüşünü şöyle özetler: "Bizden sâdır olan ihtiyârî fiiller, fiilin meydana geldiği her aşamada bizim eserimizdir. Bunda Allah'ın kudretinin, yaratmasının herhangi bir dahli yoktur. Her kul, kendi fiilini kendi kudretiyle yaratmaktadır. İyilik Allah'tan, kötülük ve şer ise kullardan ve şeytandandır".

113 Gelenbevî: "Allah'ın kudreti fiilin aslına, kulun kudreti fiilin vasfına taalluk eder" ifadesini Eşariyye'ye atfeder ve Eş'ârilerin cebr-i mütevassıt diye adlandırılmalarına bu ifadenin sebep olduğunu belirtir. bk. *Hâşiye-i Gelenbevî,* s. 211, İstanbul, Matbaâ-ı Âmire, 1307.

Mu'tezile'nin konuya ilişkin aklî ve naklî delillerini nakleden müellif, Teftâzânî ve Ehl-i sünnet âlimlerine atfen Mu'tezile tarafından ileri sürülen delillerin aslında bazı aklî ve naklî şüpheler barındırdığına dikkat çeker.

Onun naklettiği aklî itirazlardan birisi şöyledir: "Kul kendi fiilini yaratacak olsa, onun yapacağı işi bütün tafsilâtıyla bilmesi lâzımdır. Ancak insan için fiillerin öncesi de sonrası da tamamen gâibtir. Bir kısmını bilip, bir kısmını bilmeden yapılan bir işe ise yaratma denilmesi imkânsızdır".

Müellif, Eş'arîlerin konuyla ilgili görüşlerini şöyle nakleder. "Fiillerimiz, yalnızca Allah'ın kudreti ve irâdesiyledir. Kudret-i ilâhî kadîmdir, ancak onun fiile taalluku hâdistir. Kulun kudretinin ise fiile tesiri yoktur" demişlerdir.

Eş'arîlere göre insanın irâde ve seçme hürriyeti vardır, bunlar Allah tarafından yaratılır. Eş'arîlere göre insanın cüzî irâdesi, itibarî bir durumdur, nefsü'l-emirde vardır ancak fiilden önce insan irâde sahibi değildir, söz konusu fiile bitişik olarak (mukârin) fiille birlikte yaratılır.

Daha sonra müellif, Eş'arî hakkında bir takım ithâmlarda bulunanların olduğunu, İmâm Eş'arî'nin bu konudaki görüşlerinin yadırgandığını, ancak tenkitte aşırılığı doğru bulmadığını belirtir. Bu konuda serdedilen en doğru görüşün ise İmâm Mâtürîdî'ye ait olduğunu söyler.

Müellife göre İmâm Mâtürîdî'nin, kulun fiilleri üzerinde müdahalesinin bulunduğunu kabul etmesi, "kulun fiilini yaratması" anlamında olmayıp, müdahalein sadece kesb cihetiyle olduğunu belirtme anlamındadır. "Yaratma" demek, bir şeyin yokluktan (adem) varlık sahasına (vücûd) çıkarılmasıdır. Bununla birlikte fiil yokluk halinde varlık alanına çıktığından, tek başına kula nisbet edilemez. Çünkü bir şeyi yoktan meydana getirmek Allah'a ait bir sıfattır. Böyle bir kudreti ancak Allah gösterebilir. İlâhî yaratma ise, kulun fiile yönelmesinden (kesb) sonradır ve bu iş sadece Allah'a izâfe edilebilir.

Müellife göre, bir fiilin oluşumu için beş şey vardır. Fiilin meydana gelmesinde asıl etken olan ve onu var eden unsur Allah'a ait olan irâde ve kudrettir. Diğerleri ise

onun varlık alanına çıkması için ancak birer "yakın neden" konumundadır. Müellifin işaret ettiği beş unsur: İki irâde (Allah'ın ve insanın irâdesi), iki kudret (Allah'ın ve insanın kudreti) ve ilâhî tekvîndir.

Eserin kütüphânelerde kayıtlı nüshalarından bazıları: Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 1273/4, vr. 52a-69b; Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 648; Süleymaniye Ktp., İzmirli İsmail Hakkı, nr. 404, Bolu'lu İbrahim Efendi Matbaası, nr. 1312, s. 11-34; Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 475, vr.1-10.

K. HÂDÎMÎ, EBÛ SAÎD MUHAMMED (v. 1176/1762)

1113/1701 yılında Konya'nın Hâdim kasabasında doğdu. Hüseynî, Nakşibendî, Konevî nisbeleriyle de anılır. Soyu Hz. Peygamber'e ulaşır. İlk eğitimini babasından aldı ve on yaşında hafız oldu. Konya ve İstanbul'da sekiz yıl kadar öğrenim gördükten sonra Hâdim'e babasının yerine ders halkasının başına geçti. Orada pek çok talebe yetiştirdi. Pâdişâh I. Mahmûd tarafından İstanbul'a dâvet edildi. Kendisinde İstanbul'da kalması istenildi ise de, o Hâdim'e dönmeyi tercih etti. Yetiştirdiği talebeler arasında İsmâil Gelenbevî, Gözübüyükzâde İbrahim Efendi, Hâfız Hasan Üskübî ve kendi oğulları Saîd ve Abdullah gibi kişiler bulunmaktadır. Tefsir, hadis, fıkıh, tasavvuf ve akâide dâir eserler vermiştir. Birgivî'nin *Tarîkat-ı Muhammediye* adlı eserine yazdığı *el-Berîkatü'l-Mahmûdiyye fî şerhi't-tarîkati'l-Muhammediye* adlı şerh onun en meşhur eseridir[114]. Onun konumuzla ilgili olan ***Risâle fi'l-kazâ ve'l-kader*** adlı risâlesi şöyle başlar:

الحمد لمن يرد القضاء بالدعوات ويزيد الاعمال بالحسان...

Şöyle biter:

واين الحضيض الي اقصى المقام و انس الكلام لغاية عزة المرام فلله الحمد اولا واخرا ولحبيبه الصلوة دائما كثيرا. سبحان ربك رب العزة عما يصفون..

114 Bursalı Mehmed Tahir, I, 296-298; Mustafa Yayla, "Ebû Saîd Hâdimî", *DİA*, XV, 24-25.

Sahih hadislerle mevzuyu açıkladığını beyân eden müellif, irâde konusunda mezheplerin görüşlerini kısaca verdikten sonra "لا يرد القضاء الا بالدعاء ولا يزيد العمر الا بالبر"[115] hadîsi etrafında duânın "mübrem olan kazâyı değiştirdiğini açıklar. Bu babda duânın fayda verip vermediği konusunu işler.

Müellif kazâyı şöyle tanımlar: Mahlûkâta ait bilginin toplu olarak (icmâlî) levh-i mahfûzda var olmasıdır. Kader ise: Kazâ-ı sâbık'ın vakti gelince ortaya çıkmasıdır.

"Kullar fiillerinde muhtâr, ihtiyârlarında mecbûrdur" görüşünü benimseyen Eş'arîleri eleştirir ve bu anlayışı "cebr-i mahz" olarak nitelendirir.

Kazâ- kader kavramları arasında ilişkiyi kısaca açıkladıktan sonra kazâyı dörde ayırır:

- Kazâ-yı tâat;

-Kazâ-yı mâsiyet;

-Kazâ-yı ni'met;

-Kazâ-yı şiddet;

Müellif, duâ, sabır ve tevekkül kavramları arasındaki ilişkiler üzerinde durur ve ömrün uzamasını da ömrün bereketlenmesi olarak yorumlar.

Eser *Mecmâtü'r-Resâil* içinde basılmıştır (1302).

Eserin kütüphânelerde kayıtlı nüshalarından bazıları: Süleymaniye Ktp., Cârulah, nr. 2117, vr. 62–76; Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, 1017/61, vr. 230-233; Süleymaniye Ktp., Çelebi Abdullah, 392, vr. 79-97; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, 3466, vr. 46-58.

115 İbn Mâce, "Ukûbât", 22.

L. ABDÜLVEHHÂB b. MUSTAFA eş-ŞÂMÎ

Abdülğanî b. İsmâil en-Nablûsî'nin (v. 1143/1731) talebesidir. Eserin başında kendisini "Hâdimü'l-merhûm eş-Şeyh Abdülğanî b. Nablûsî el-Hanefî, el-Kâdirî en-Nakşibendî" şeklinde tanıtır. Abdülvehhâb eş-Şâmî'nin konumuzla ilgili yazdığı eseri ***Mededü'l-feyzi'l-mu'teber bi-şerh-i risâleti'l-kazâ ve'l-kader***'dir.

Eser, hocası Nablûsî'nin arkadaşı olan Seyyid Feyzullah Efendi'nin *"Kazâ-Kader Risâlesi"*nin[116] şerhidir.

Müellif, İbn Kemâl'in de aralarında yer aldığı bir grup ulemâ tarafından öteden beri söylenilegelen "kader meselesi zor ve derin bir meseledir" sözüne katılmadığını belirtir. Üstâdı Nablûsî'nin eserleri yanında *Emâlî* ve *Fıkh-ı Ekber'*e de atıflarda bulunur.

Selefin itikâdî konulardaki tavrını övmekte buna karşın halefin tefrikaya düştüğünü belirtmekte, sebebini müteahhirîn ulemânın müteşâbihâta dalmaları olarak görmektedir.

Eserde îmân esasları ele alınmakta, âhirete îmân başlığı altında kâfir, müşrik ve münâfıkların cehennemde ebedî kalacakları belirtilmektedir. Ayrıca müellif, kıyâmet ve âhiret ahvâliyle alâkalı *Akâid-i Ömer Nesefî*'de ele alınan mîzân, sırat, şefaât, mesîh ve deccalin çıkması, ye'cüc ve me'cüc hâdisesi, dâbbetü'l-arz, nüzûl-i İsa gibi konulara değinir; bunlara îmânın gerekliliği hususunda açıklamalarda bulunur.

Müellif, eserinde peygamberlere îmân konusunu da işlemekte ve onlardan sonra gelen Hulefâ-yi Râşidîn'in fazilet derecelerini imâmet sırasına göre kabul etmektedir. Hilâfetin otuz yıl olduğunu beyân eden rivâyeti yorumlamakta, ancak faziletin sonraki halifeler için de devam ettiğine inanmaktadır.

Müellif kadere îmânı, Allah'ın kadîm irâdesi ve ilmi ile ilişkilendirerek açıklar ve îmân esasları içerisinde değerlendirir. Eş'arî anlayışa uygun bir şekilde kaderi yorumlar. Kader anlayışında en isabetli görüşün Ehl-i sünnet'e ait olduğunu ifade eder.

116 Feyzullah Efendi'ye ait müstakil bir risâleye kaynaklarda rastlayamadık.

Saâdet ve şekâvet sıfatlarında değişmenin mümkün olduğunu, ancak bu bilginin Allah'ın ezelî ilminde olan bilgiden başka olmadığını vurgular.

İmâm Eş'arî'nin *Makâlât* ve *el-İbâne* adlı eserlerinden çeşitli nakiller yapan müellife göre: "kulların fiilleri, mümkinât cümlesindendir, her mümkin de Allah'ın kaderiyledir (makdurullah). Öyleyse kulların fiilleri de Allah'ın bir fiilidir" sonucuna varır. "Şâyet kulun da te'sir yönüyle fiile bir etkisi vardır dersek ictimâ-ı müessir gerekir ki bu bâtıldır" der.

Eserde, Teftâzânî'nin *el-Makâsıd* adlı eserinden de istifade edilmiştir.

Söz konusu şerhin Süleymaniye Kütüphânesi'nde (Bağdatlı Vehbi nr. 799, vr. 1–61) bir nüshası bulunmaktadır.

M. GÜMÜLCİNELİ SEYYİD MUHAMMED b. AHMED (v. 1203/1788)

Ulemâdan bir zât olup *Tercüme-i Tarîkat-ı Muhammediye, Şerhu Ebyât-ı Nûniye* ve *Risâle fî bahsi'l-irâdeti'l-cüz'iyye* gibi eserleri vardır. 1203'te (1788) İstanbul'da vefat etmiş ve Emir Buhârî zâviyesine defnedilmiştir[117].

Müellifin konumuzla ilgili olan ***Risâle fî bahsi'l-irâdeti'l-cüz'iyye*** adlı eserinin başı şöyledir:

الحمد لله الذى اوجد الخلق فى العدم و علم الانسان ما لم يعلم و دل على الخير والهدي...

Sonu şöyledir:

فالحمد لله رب العالمين. اولا و اخرا والصلوة والسلام على حبيبه المصطفى ظاهرا و باطنا و على اله و اصحابه ابدا دائما و بنعمته تتم الصالحات و تكشف الكربات.

117 Bursalı Mehmed Tâhir, II, 8.

Müellif, kulun fiillerinin meydana gelişinde beyân edilen dört aklî ihtimale atıfla mezhepleri inceler.

Ehl-i sünnet ulemâsının: "Kulun, azâba uğramayacağı veya sevâba nâil olacağı, itâat ve isyân olarak nitelenen irâde-i cüz'iyye ve irâde-i kalbiyyesi vardır" dediğini, ancak Eş'ârîler'in kulun ihtiyârı noktasında farklı görüşlerinin olduğunu belirtir. Çünkü Eş'ârîler'in, kula ait olan ve kulun zorunlu olduğu bir ihtiyârı benimsediklerini ifade eder. Müellif, kuldan kudreti bütünüyle nefyedenlere Cebriyye; kudret ve irâdeyi bütünüyle kula nispet edenlere de Kaderiyye denildiğini ve Kaderiyye'nin şirke düştüğünü belirtir. Mezheplerin konu hakkındaki görüşlerini kısaca nakleder ve yanıldıkları konuları işaret eder.

Müellif, Mu'tezile'yi İslâm dâiresi içinde değerlendirir. "Onlar İslâm dâiresi içindedirler; çünkü Allah bizzat yaratıcıdır, kul ise Allah'ın kendilerinde yarattığı sebepler ve âletler vasıtasıyla yaratır, demek suretiyle onları yaratmayı Allah'a isnad ettiklerini" düşünmektedir. Bu sebeple onların Allah'a şirk koşmuş sayılmayacaklarını kabul eder.

Müellif, Eş'ariyye hakkında da şunları söyler: "Eş'arîler, Allah'ın fiile yakın olarak kulda yarattığı bir irâde ve gücü kabul eder, ancak kulun fiile mahal olmanın dışında hiçbir tesirinin olmadığı görüşündedirler, hattâ kulun fiili kendi tercihiyledir zorla değildir; ancak tercih, Allah tarafından cebr (bi'l-cebr ve'l-ızdırâr) iledir. Biz fiili işlerken tercihimizde mecbûruz diyerek cebr-i mütevassıt tarzında bir görüşü benimsediler". Bu görüşleriyle Eş'arîler'in Cebriyye ile benzer görüşleri paylaştığı sonucuna ulaşır.

İmâm Mâtürîdî'nin kulların ihtiyârı meselesindeki görüşlerini aktarır ve naslardan hareketle kulun kâsib Allah'ın hâlık olduğu ve kula ait bir irâdenin varlığını açıklar. Sevâp ve azabın terettüp edeceği bir irâde ve yaratma anlayışına, teklîfin sıhhatine Mâtürîdî anlayışın daha uygun olduğunu belirtir. Ayrıca hadislerde geçen cebri çağrıştıran bazı metinleri Mâtürîdiyye'nin anlayışına uygun olarak yorumlar.

Eserin kütüphânelerde kayıtlı nüshalarından bazıları: Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 4140/3, vr. 19b-24b; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1180;

Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3570, vr. 21-33; Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 419, vr.1–23. Bu nüsha, *Tercüme-i risâletü'l-meslekü's-sedâd fi'l-irâdeti'l-cüz'iyye* şeklinde kayıtlıdır.

N. MUHAMMED b. MUSTAFA el-ALÂÎ (v. 1234/1818)

Yaşadığı zamanın mümtaz âlimlerinden birisi olduğu belirtilen Alâî 1234'te (1818) Konya'da vefat etmiş ve Hz. Mevlânâ Türbesi civarına defnedilmiştir. Eserleri: *Şerh alâ netîceti'l-usûl, Şerh alâ evâhiri mecâmii'l-usûl li'l-Hâdimî* ve *Şerhu'l-irâdeti'l-cüz'iyye'*dir[118].

Müellifin konumuzla ilgili olan ***Şerhu'l-irâdeti'l-cüz'iyye*** adlı eserinin başı şöyledir:

الحمد لله رب العالمين الذي جعلنا معاشر الماتردية و وفقنا لتحقيق الاسلامية

Sonu şöyle biter:

فتوارد و ان ناصحين فاحتياج له تعالى و اسناد كونه متكلما بالغير

Risâlede cüz-î irâde konusu Ehl-i sünnet'in görüşü etrafında işlenmektedir. Bu konuda Cebriyye, Kaderiyyye ve Eş'ariyye gibi ekollerle daha çok Mâtürîdiyye'nin görüşlerine ağırlık veren Sadru'ş-Şerîa[119] (v. 747/1346), Teftâzânî (v. 792/1398) ve Birgivî (v. 981/1573) gibi isimlere yer verir.

Mâtürîdîlere göre kul için fiili yapmak ve terk etmek eşit olarak câizdir. İrâde, bu iki alternatiften birini tercih etmektir. Allah da, kulun irâdesinin bu özelliği sebebiyle onların ne yapacağını bilir ve öyle takdir eder.

118 Bursalı Mehmed Tâhir, II, 33. 118

119 Sadrü'ş-şerîa es-Sânî Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Tâci'ş-şerîa b. Mahmûd el-Mahbûbî (v. 747/1346).

Müellife göre kulun kudret ve irâdesini sarf etmesi "kesb", bunun hemen akabinde fiilin oluşması ise yaratma (halk)dır[120].

Müellif, Devvânî'nin *ef'âl-i ibâd risâlesi'*nde kulların fiillerinin meydana gelmesinde bahsettiği aklî ihtimallere değinir. Eserin içeriği incelendiğinde klasik kelâm kitaplarında yer alan cebr ve tefvîz arası Mâtürîdî duruşunu burada da görmekteyiz. Ona göre kulun fiili sadece Allah'ın kudretiyle olsaydı cebir; yalnız kulun kudretiyle olsaydı tefvîz meydana gelirdi. İkisi arasındaki orta yol ise Ehl-i sünnet'in yoludur.

Âtıf Efendi Kütüphânesi'nde (nr. 2884/4, vr. 46b-52a; nr. 1392) iki nüshası bulunan eser, İstanbul'da (Matbaâ-ı Âmire, 1259) basılmıştır.

O. EBÛ'L-BEHÂ HÂLİD el-BAĞDÂDÎ ZİYÂÜDDÎN HÂLİD b. AHMED eş-ŞEHREZÛRÎ el-BAĞDÂDÎ (v. 1242/1827)

Nakşibendiyye tarîkatının Hâlidiyye kolunun şeyhi olan Hâlid el-Bağdâdî, Irak'ınvSüleymaniye şehrinin yakınlarında bulunan Karadağ kasabasında doğdu. Buradaki çeşitli hocalardan tahsilini tamamladı. Süleymaniye'deki medresede müderrislik yaptı. Delhi'li Nakşibendî şeyhi Abdullah Dihlevî'ye intisâb etti. Bir müddet şeyhinin yanında kalan müellif, Süleymâniye'ye bu tarîkin halîfesi olarak görevlendirildi. Hâlid el-Bağdâdî burada Kürtlerin yoğun olarak yaşadığı Kuzey Irak'ın dinî hayatında etkili oldu. Hâlidiyye, Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin yüzlerce halifesi aracılığıyla son derece geniş bir alana yayıldı. Hâlid-i Bağdâdî'nin *Dîvân*'ı yanında *Risâle fî isbâti'r-râbıta, Mektûbât-ı Mevlânâ Hâlid* adıyla Türkçeye çevrilen *Bugyetü'l-Vâcid fî mektûbâti'l-Mevlânâ Hâlid* ve çalışmamızda tanıtacağımız ***İrâde-i cüz'iyye risâlesi***[121] onun en meşhur eserlerindendir[122].

Söz konusu eserin başı şöyledir:

---

120 Biçer, s. 77, Soysal, s. 20.

121 Eser, *Risâletü'l-ıkdi'l-cevherî* adıyla da adlandırılmıştır.

122 Hamid Algar, "Hâlid Ziyâeddin el-Bağdâdî", *DİA*, XV, 284-285; Bursalı Mehmed Tâhir, I, 66.

الحمد ... وبعد فاعلم ارشدك الله ان اهل القبلة اطبقوا

Sonu ise şöyledir:

علي عدم جريان الادلة فيما سواه والحمد لله رب العالمين

Müellif bu risâlesinde, kulların fiillerinde cüz'î irâdenin rolü ile her şeyin yaratıcısının Allah olduğu temel prensibinden hareketle, Eş'arîler ile Mâtürîdîler'in kesb ve irâde-i cüz'iyye konusundaki görüşlerini inceler. Müellif, bu iki ekolün bu meseledeki görüşleri arasındaki farkın son derece kapalı bir durum olması sebebiyle, ulemâdan bazılarının bu konuyu fazlasıyla ciddiye aldıklarını düşünmektedir. Ona göre iki görüş arasında bariz bir fark yoktur. Mâtürîdîler, fiilde kulun tesirinin olduğu bir kudreti kabul ederken; Eş'arîler tesirsiz bir kudret fikrini benimsemişlerdir. Ancak bu durum, onların cebre nisbet edilmelerini gerektiren bir durum değildir.

Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî, Mâtürîdîlerin görüşünü şu şekilde aktarmaktadır: Kesb demek olan cüz'î irâde, insandan bizzat onun irâdesiyle çıkmaktadır ve bu onun kendi kudretinin eseridir. Bu durumda Mâtürîdîler, insanın bir şey îcâd etmiş olduğunu kabul etmezler, ancak insanın nisbetleri ve izâfetleri değiştiren bir kudretinin var olduğunu, bunun da hakikî bir durumun varlığını gerektirmediğini, itibârî bir durum olmasının yeterli olacağını belirtirler. Zirâ cüz'î ihtiyâr, fiili Allah'ın yaratması için tabîî bir şarttır, bir vasıfla ilişki kurmasıdır. Yani cüz'î ihtiyâr, filin itâat veya isyân olmasını belirler. Örnek olarak, yetim bir çocuğa atılan bir tokat, eğer ona hakaret için ise günah; şâyet terbiye etmek için ise aynı eylem sevâp olarak nitelenmekte bunu da insan irâdesi belirlemektedir.

Hâlid-i Bağdâdî Ehl-i sünnet'in bu konudaki görüşünü şu şekilde verir: Yüce Allah, hayır ve şer cisimlerin ve arazların yaratıcısıdır. O, kulların kesblerinin de yaratıcısı olup O'ndan başka bir yaratıcı düşünülemez. Bu, Allah'ın kullarının yaptıklarından hiçbir şeyi yaratmadığını iddia eden Kaderiyye ile insanların kesblerine güçleri olmadığı iddiasında bulunan Cehmiyye'nin kanaatine aykırıdır. İnsanın yaptıklarının yaratıcısı olduğu iddiası şirki gerektiren bir durumdur. Çünkü Cehmiyye'nin dâvâsı kulların da Allah gibi ilim, irâde konuşma ve seslerdeki hareket sükûn şeklindeki arazları yarattıkları tarzındadır. Bu görüşün taraftarlarını Allah şöyle

tarif eder. "Yoksa Allah'ın yarattığı gibi yaratan ortaklar buldular da, bu yaratma kendilerince birbirine benzer mi göründü. De ki: Allah her şeyi yaratandır. O, her şeye gâlip ve hâkimdir[123]".

Müellif, "fiili Allah yaratsa da, kulun azmini kendisinin var ettiği" şeklindeki düşüncesi nedeniyle İbnü'l-Hümâm'ı Mu'tezile'ye uymakla ithâm eder.

Kesb teorisini Eş'arî anlayışa göre tahlil eden müellif, kendilerine yöneltilen eleştirilere karşı cevap verir. Neticede kulun irâdesinde mecbûr olmasının onun fiillerinde de mecbûr olması anlamına gelmediğini belirtir[124].

Çeşitli kaynaklardan getirdiği delillerle Cebriyye, Mu'tezile ve felâsifenin görüşlerini reddeden Hâlid el-Bağdâdî, kulun kudreti ve kesbi konusunda Mâtürîdiyye'ye göre açıklamalarda bulunur. Ona göre "Allah'ın yaratmasında âdete göre şart olan irâde-i cüz'iyye'dir. Nitekim Mâtürîdîler, cüz'î irâdeyi dış dünyada mevcut kabul etmeyip itibarî bir durum olarak (emr-i itibarî) görmekte, bu nedenle de onu yaratmanın kapsamı dışında tutmaktadır. Çünkü bu durum bir hâl olarak kabul edilir, bunun varlığını sadece vicdanımızda hissederiz. İrâde bir şeyi gerçekleştirmeye, yani onu yapmaya ya da yapmamaya yönelebilir, onunla ilişki kurabilir. İkisinden birinde veya birçok ihtimalden birine karar kılarsa bu irâde, cüz'î irâde adını alır. Cüz'î irâde, insanın tercihiyle ondan doğmaktadır, onun kudretinin eseridir,

Hâlid el-Bağdâdî bu görüşleriyle, başta Kütahyevî olmak üzere, pek çok âlim üzerinde etkili olmuştur.

Eserin kütüphânelerde kayıtlı nüshalarından bazıları: Âtıf Efendi Ktp., nr. 1392, s. 132-147; Süleymaniye Ktp., Nafiz Paşa, nr. 780, vr.131–147; Beyazıd Veliyyüddin Efendi, nr. 3634. Bu nüsha *Risâle fi tahkîki irâdeti'l-cüz'iyye* şeklinde kayıtlıdır.

123 er-Râd 13/16.

124 Biçer, 123; Bektaş, 11.

P. HALİL SIRRI b. İBRAHİM ANKARAVÎ (v. 1303/1886)

Halil Sırrı Efendi, Büyük Gürcü Ahmed Efendi'nin talebelerinden olup müderris ve "Eyüp Mollası" olarak 1303'te (1886) vefat etti[125].

Müellifin konumuzla ilişkili olan ***Risâle fî mes'eleti'l-kader fî ef'âli'l-ibâd*** adlı eserinin başı şöyledir:

الحمد لله المالك الملك مسر الفلك مسير السحاب مولج الظلمات في الظياء .... الظلمات رب الارباب فتحيرت فيه العقول و عجز ت عن الاحاطة الفحول

Sonu ise şöyledir:

و انت تعلم ان اسلم العقايد عن الافات و اصحها عن ذوي البصائر العاقدة في حقايق المعارف ما ذكرناها متوسطا بين الاول والثالث فخير الامور اوسطها تمت الرسالة للسيد خليل السري ابن ابراهيم الانقروي

İnsanın fiil ve mukadderâtının Allah'ın bir hükmü olduğunu söylemekte, kadere îmânı da "انا كل شيء خلقناه بقدر"[126] âyeti ve meşhur Cibrîl Hadîsine[127] dayandırmaktadır.

Müstakimzâde'nin *İrâde Risâlesi*'nde görülen "*kazâ*" ve "*makzî*" kavramları arasındaki anlam farklılığı hususuna burada da dikkat çekilmektedir. Müellif kazâyı: "Allah'ın küfrü yaratırken rızâsı olmadığı halde, kulun çirkin bir tercihi olarak yaratmasıdır" şeklinde tanımlamaktadır. Küfrü tercih eden kâfirin bu tercihinden dolayı da azâba müstahak olduğunu söylemektedir.

Hz. Peygamber'den şu rivâyeti nakleder: Amr b. Şuayb dedi ki: Hz. Peygamber'le oturuyorduk. Bir grup insanla Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer geldiler, Hz. Peygamber'e selâm verdiler. Cemaatten bir kısmı:

125 Mehmed Süreyya, II, 339.

126 el-Kamer 54/29.

127 Buhârî, "Îmân" 37; Tirmizî, "Îmân" 4.

-Ya Resûlallah! Bunlar kader hakkında konuştular ve Hz. Ebûbekir: "*İyilikler Allah'tan, kötülükler bizdendir"* dedi. Hz. Ömer (r.a.) ise, "*her ikisi de Allah'tandır"* dedi, topluluğun bir kısmı Hz. Ebûbekir'e bir kısmı da Hz. Ömer'e tâbî oldu.

Hz. Peygamber, "*İsrâfîl (a.s.)'ın Cebrâîl (a.s.) ve Mikâîl (a.s.) arasında hükmettiği şeyle aranızda hükmedeceğim*" buyurdu ve şöyle devam etti: "*Ey Ömer, Cebrâîl senin dediğin gibi dedi. Mikâîl de senin söylediğin gibi söyledi, Ey Ebâbekr. Durumu İsrâfîl'e arz ettiler. İsrâfîl: "İster şer olsun, ister hayır olsun tamamı Allah'ın kaderidir*" dedi. Sonra Allah'ın Peygamber'i: "*İşte benim hükmüm de budur" ve "Ey Ebûbekir, eğer Allah isyân olunmamasını isteseydi İblîs'i yaratmazdı*" buyurdu[128].

Eserin Beyazıd Kütüphânesi'nde (Veliyyüddîn Efendi, nr. 3524, 4 vr.) 1269 tarihli müellif hattı bir nüshası yanında Köprülü Kütüphânesi'nde de (M. Asım Bey, nr. 234, 4 vr.) 1269 tarihli bir nüshası bulunmaktadır.

R. AHMED ÂSIM EFENDİ el-KÜTAHYEVÎ (v. 1307/1889)

Kütahya müftüsü Doğalarlı Osman Efendi'nin oğludur. Eğitimini Kütahya ve İstanbul'da ikmâl etti. Kütahya'a dönerek müderrislik ve müftülük görevlerinde bulundu. Fıkıh ve tefsir ilimlerine dâir eserler yazmışsa da, bunlar günümüze kadar ulaşmamıştır. İzmir'de irtihal ederek Kâtiboğlu Kabristanı'na defnedilmiştir[129].

Müellifin konumuzla ilgili olan eserinin adı ***Mebâhisü'd-definiyye fî hakkı irâdeti'l-cüz'iyye***'dir[130].

Eser bir mukaddime ve sekiz bahisten[131] meydana gelmiştir. Eser, içerik, kullanılan deliller ve yapılan rivâyetler açısından Akkirmânî'nin *İrâde-i Cüz'iyye Risâlesi* ile paralellik arzetmektedir. Her iki risâle de sekiz bölümden oluşmuştur.

128 Bu hadis, Kemâlpaşazâde'nin Kazâ Kader Risâlesi'nde geçmektedir. Ancak yaptığımız araştırmalarda söz konusu hadisin kaynağına rastlayamadık.

129 Bursalı Mehmed Tâhir, I, 310.

130 Eser, "*Osmanlı Müelliflerinden Ahmed Âsım Efendi'nin İrâde-i Cüz'iyye Risâlesi ve Probleme Yaklaşımı*" başlığı altında M. Fatih SOYSAL tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak incelenmiş ve tahkik edilmiştir (MÜSBE, İstanbul 2003).

131 Bu tasnif özet olarak *Hâşiye-i Gelenbevî'*de de yer almaktadır. Bk. *a.g.e.,* s. 211.

Tertipleri açısından aralarında küçük bir fark vardır. Kütahyevî, bu konuda hak olarak kabul ettiği mezheplerden bâtıl olanlara doğru bir sıralama yaparken; Akkirmânî ise önce bâtılların anlatılmasını gerekli görmüştür.

Birinci bahiste Mâtürîdiyye Mezhebi ve esasları anlatılmakta, "her şeyin yaratıcısı Allah'tır, O'ndan başka yaratıcı yoktur; ancak kulların bir fiili işlemeye veya terk etmeye imkân veren cüz'î ihtiyârları ve kalbî irâdeleri vardır. Fiil meydana gelmediği müddetçe mahlûk (yaratılmış) olmayacağı" belirtilmktedir. Müellif, cüz'î irâdenin -Sadrü'ş-Şerîa'nın isbâtıyla- mevcûd ve ma'dûm olmayıp, hallere dahil olduğunu nakleder. Yokluktan icâd olan bir fiili yaratanın da Allah olduğu, kula ise küllî ve cüz'î irâde olmak üzere iki türlü irâde verildiği ifade edilmektedir.

Daha sonra "kulun irâdesinin, fiilin ne aslına ne de vasfına te'sirinin olmadığını iddia eden Eş'arîlerin bu düşüncelerinin, müteahhirîn ulemânın da ittifakıyla, "cebr-i mahz'a" râcî bir "cebr-i mütevassıt" diye isimlendirildiği nakledilir[132]. Zirâ Allah Teâlâ'nın ilmi, irâdesi, takdiri ve levh-i mahfûzda yazması kulun fiilini zorunlu kılmaz, çünkü Allah'ın ilmi ma'lûma tâbîdir" denilir.

Eserde "halk-kesb" ilişkisi Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Makâsıd*'ında yer alan görüşler çerçevesinde değerlendirilmekte; "fiil, icâd yönünden Allah Teâlâ'nın makdûru, kesb cihetinden ise insanın makdûrudur" denilmektedir. İnsanın fiile teşebbüsü ve fiilin Allah tarafından yaratılmasının keyfiyeti anlatılmakta, "Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz"[133] âyet-i kerîmesinin ışığı çerçevesinde, insan irâdesinin Allah'ın irâdesine tâbî ve bağlı (merbût) olduğu ifade edilmektedir.

İkinci bahis, Kâdî Ebûbekir Bâkıllânî'nin (v. 403/1013) konuyla ilgili görüşleri hakkındadır. Bâkıllânî'ye göre *ef'âl-i ibâd*, fiilin aslında müessir olan *kadîm kudret* ve fiilin vasfında ortaya çıkan *hâdis kudret* olmak üzere iki kudretten meydana gelir. Yani fiili meydana getiren Allah'ın kudretidir, ancak ona "günah veya sevâp" niteliğini kazandıran insanın kudretidir. Fiilin yaratılması Allah'a, irâdenin kullanılması insana aittir. Meselâ çocuğa bir şamar vurulsa, şamarın zâtı Allah'ın kudretiyledir; yani "darp

---

132 Bk. aynı *Hâşiye-i Gelenbevî'*de Gelenbevî tarafından: "Allah'ın kudreti fiilin aslına, kulun kudreti fiilin vasfına tealluk eder" ifadesi Eşariyye'ye atfedilir ve bunun da onların "cebr-i mütevassıt" diye adlandırılmalarına gerekçe olarak belirtilir. bk. a.g.e., s. 211, İstanbul Matbaâ-ı Âmire, 1307.
133 et-Tekvîr 81/29.

fiilini yaratma işi" Allah'a aittir; fiilin tâat ya da isyân oluşu ise fiilin vasfına bağlıdır. Şâyet niyet terbiye etmek ise bu fiil tâat; çocuğa eziyet vermek ise isyân olarak vasıflanır şeklinde açıklamaya yer verilir.

Kalbten geçen niyet, fikir gibi durumlardan insanın sorumlu olacağını söyleyenlerin bulunduğu ancak niyetlerin fiile dönüşmediği sürece onlara sorumluluk terettüb etmeyeceğine ilişkin görüşün tercihe şâyân ve bu ümmetin hususiyetlerinden olduğu vurgulanır.

Üçüncü bahis, Ebû İshâk el-İsferâyinî'nin (v. 418/1027) görüşlerini ihtiva eder. İsferâyinî'ye göre fiiller, kulun ve Allah'ın kudreti olmak üzere fiilin aslına te'sir eden iki kudretten meydana gelir. Bu konuda üç ihtimal vardır:

- Allah'ın kudretinin tam, kulun kudretinin tesirin cüz'ü olması,
- Kulun kudretinin tam, Allah'ın kudretinin tesirin cüz'ü olması,
- Her ikisinin tam müessir olması.

Dördüncü bahis, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (v. 478/1085) konuyla ilgili görüşleri hakkındadır. Müellif, *el-Mevâkıf* isimli eserde, İmâmü'l-Haremeyn'e isnât edilen "kulların fiilleri zorunluluk yoluyla gerçekleşir" görüşünün hata olduğunu söyler, bunu da İmâmü'l-Haremeyn'nin *el-İrşâd* isimli eserinde: "Mahlûkâtın hâlikı Allah Teâlâ'dır, O'ndan başka yaratıcı yoktur. Havâdisin tamamı Allah'ın kudretiyle hâdis olmuştur..." sözüne istinâden reddeder.

Beşinci bahis, Eş'ariyye'nin konuya ilişkin görüşleri hakkındadır. İmâm Eş'arî'nin "kullar fiillerinde hür, ihtiyârlarında (seçimlerinde) mecbûrdurlar" görüşünden müelif hareketle Eş'ârîler'i bu konuda eleştirir.

Altıncı bahis, Cebriyye'nin görüşleri hakkındadır. Onlar: "Kulların fiilleri yalnızca Allah'ın kudretiyle meydana gelir, kula ait bir kudretten söz edilemez. Kulun hareketi de diğer cansızların hareketi gibidir, fiillerin kula nispeti de sadece kulun fiile mahal oluşu sebebiyledir. Bu, onun "fâili" olmak mânasına gelen bir nispet değildir"

demişlerdir. Cebriyye'nin bu görüşleri temellendirdikleri aklî ve naklî delilleri zikreden müellif, Teftazânî'den yaptığı iktibaslarla bu görüşlere ilişkin itirazlarını ortaya koyar.

Müellif, Cebriyye'nin konuya ilişkin görüşlerini haklı bulmasa da, bunların tekfir edilmelerini tecvîz etmez.

Yedinci bahis, felsefecilerin bu konudaki görüşleri hakkındadır. Kulların fiillerini zorunlulukla yaptıklarını düşünen felsefecilerin görüşlerini müellif, cebrî anlayış olarak değerlendirir.

Sekizinci bahis Mu'tezile Mezhebi'nin bu konuya dâir görüşleri hakkındadır. Burada müellif insanın yaptıklarından sorumlu olduğu gerçeğinden hareketle Mu'tezile'nin "Kul fiilinin yaratıcısıdır" görüşünü benimsediğini; bu sebeple de kendilerinin Mâverâünnehir ulemâsınca "mecûsîlerden daha şiddetli kâfir" nitelemesine mâruz kaldıklarını nakleder[134].

Müellifin kulların fiilleri meselesinde Müstakimzâde Süleymân Sa'deddîn Efendi'nin (v. 1202/1788) *İrâde Risâlesi*'nden istifâde ettiği anlaşılmaktadır[135].

Eser İstanbul'da (1284, 31 s.) yayımlanmıştır.

S. ÇERKEŞÎZÂDE MEHMED TEVFİK EFENDİ (v. 1893)

Halvetiyye-Şâbaniyye tarîkatinin Çerkeşiyye kolunun kurucusu Çerkeşî Mustafa Efendi'nin (v. 1229/1814) oğullarından Osman Vehbî Efendi'nin (v. 1277/1860) soyundan İstanbul'da "Çerkeşîzâdeler" diye anılan bir ulemâ ailesi meydana gelmiştir. Babasının ölümünden sonra Ankara'ya yerleşerek şehrin tanınmış âlimlerinden biri olan Osman Vehbi Efendi'yi II. Mahmûd İstanbul'a davet etmiştir. Osman Vehbi Efendi'nin oğlu olan Mehmed Tevfik Efendi Ankara'da doğmuş, tahsilini İstanbul'da tamamlamıştır. Tahsilini bitirdikten sonra Beşiktaş, Halep, Çankırı, Bursa, Balıkesir ve Mısır'da ilmî ve idari görevlerde bulunmuştur. Üç yıl İstanbul Kadılığı

134 Soysal, 28; konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsıd*, IV, 625.

135 Bk. *el-İrâdetü'l-âliye fi'l-irâdeti'l-cüz'iyye*, Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, 614, vr.58-62.

yaptıktan sonra Meclis-i Tedkikât-ı Şer'iyye azalığı yanında Meclis-i Meşâyîh Nezâreti reisliğine tâyin olmuştur. 1893 yılında vefat eden Mehmed Tevfik Efendi bir Şâbânî-Çerkeşî tekkesi olan Aksaray Sofular'daki Şeyh Ekmeleddin Dergâhı'na defnedilmiştir. Eserleri: *Meziyyet-i İslâmiyye, Gâyetü'l-beyân fi ilmi'l-mîzân, Miftâhu'l-akâid*[136].

Müellifin konumuzla ilgili olan ***Risâle fî mâhiyeti'l-ecsâm ve ef'âli'l-ibâd*** adlı eserinin başı şöyledir:

اما بعد فقد وقع الاشتباه لبعض اخواني في ماهية الاجسام و افعال العباد

Sonu şöyledir:

انه يسلك في هذا المقام طريقة السلف ....

Risâleyi bazı Müslümanların cisimlerin mâhiyeti ve kulların fiilleri hakkındaki görüş ve düşüncelerini düzeltmek amacıyla kaleme aldığını belirten müellif, eserin birinci bölümünde Eş'ariyye, Mâtürîdiyye ve Mu'tezile'nin bu konularla ilgişi görüşlerini aktarmaktadır.

İkinci bölümde ise kulların fiilleri konusunda Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye'nin görüşlerini belirterek Allah'ın kudreti ile kulların istitâati meselesine açıklık getirmeye çalışmakta, mutlak cebr ve mutlak tefvîz görüşlerinin isabetli olmadığını iddia etmektedir.[137]

Eserin Âtıf Efendi Kütüphânesi'nde (nr. 1722/5, vr. 45–49) bir nüshası bulunmaktadır.

---

136 Bursalı Mehmed Tâhir, I, 271; Nihat Azamat, "Çerkeşî Mustafa Efendi", *DİA,* VIII, 273-274.

137 Biçer, s. 59.

Ş. HÜSEYİN b. ALİ el-GÜLEVÎ (?/?)

Müellifin konuya ilişkin ***Risâle fî beyâni'l-kazâ ve'l-kader*** adlı eserinin başı şöyledir:

يا من جر ت عادته علي ربط المسببات اجمعين بالاسباب و سمح قضائه وقدره بتعلق إرادته بكشف ألاسرار لأولي الالباب

Sonu şöyledir:

واليه المرجع والمعاب و حسبنا الله و نعم الوكيل نعم المولي و نعم النصير و الصلوة والسلام علي سيدنا محمد خاتم النبين و علي اله و اصحابه اجمعين

Risâle iki bab ve bir hâtime olarak düzenlenmiştir. Birinci babda kazâ ve kaderin beyânı, ikinci babda "ولو شئنا لأتينا كل نفس هدايها ولكن حق القول منى لاملأن جهنم من الجنة والناس اجمعين" (es-Secde 32/13) âyetinin tefsiri yapılır. Hâtimede ise müellif, Allah yolunda olanlar için önemli gördüğü bazı konularda uyarılar yapmaktadır.

Müellif kazâ ve kader bölümünde bu kavramların mâhiyeti ve Mâtürîdîlere göre tanımını yaptıktan sonra, kazâda rızânın şart olmadığını, ancak Allah'ın hükmüne ve tasarrufuna rızâ lâzım geldiğini söyler. Allah'ın fiilleri yaratmasını da insanlar için cebir anlamına gelmediğini, bu durumun tıpkı zamanı ve mekânı yaratması gibi Allah'ın bir fiili olduğunu ifade eder.

İkinci kısımda ise müellif "Biz dileseydik elbette herkesi hidâyete erdirirdik. Fakat benden: "Cehennemi hem cinlerin hem de insanların bir kısmıyla dolduracağım şeklinde kesin bir söz sâdır olmuştur"[138] meâlindeki âyetin tefsiri üzerinde durur.

Müellif, bazı âyet ve hadislerden mü'minin îmânında, kâfirin de küfründe mecbûr olduğu şeklinde bir sonuç çıkarılabileceğini, ancak Ehl-i sünnet'in özellikle de İmâm Azâm'ın ifade ettiği: "Her şeyin Allah'ın dilemesi, ilmi, kazâsı, kaderi ve levh-i

138 es-Secde 32/13.

mahfûzda yazılandan başka bir şey olmadığı; insanların da tamamen hür bir irâde ile peygamberin dâvetine çağırıldığı” [139] şeklindeki inancı benimsediğini söyler.

Allah’ın takdiri konusunda “*el-Fıkhu’l-ekber*” şârihlerinin görüşlerini nakleder, kâfirlerin de mûcizeyle te’yid olmuş peygamberin dâvetine icâbet etmedikleri için cezâya müstahâk olduklarını, zirâ icâbet için gerekli irâdenin kendilerinde var olduğunu söyler.

İstitâat ile fiil arasındaki ilişkiyi mezheplere göre inceler ve bu husustaki “kudret-i mümekkine” (îmkân veren kudret) ve “kudret-i müyessire” (kolaylaştırıcı kudret) ayırımı üzerinde durur[140].

Müellif eserin sonunda insanlara Allah’ın rızâsını kazanmaya teşvik, O’nun rahmetinden ümidi kesmemek, kazâya rızâ göstermenin fazileti gibi hususlarda öğütlerde bulunur. Tasavvufî hayata sevk edici, iyi huy ve güzel ahlâkı öğütleyen âyet ve hadisler ışığında dînî nasihatlerle eserini tamamlar.

Süleymaniye Kütüphânesi’nde (Es’ad Efendi, nr. 3808, vr. 2–30; Hacı Mahmûd Efendi, nr. 1403, 33 vr.) ve İstanbul Üniversitesi Kütüphânesi’nde (nr. 5221, vr. 3-28) nüshaları bulunmaktadır.

T. ŞEYHÜLİSLÂM MUSTAFA SABRİ EFENDİ (v. 1869-1954)

12 Rebîülevvel 1286’da (22 Haziran 1869) Tokat’ta doğdu. Öğrenimine memleketinde başladı. On yaşında hıfzını tamamladı ve Kayseri’ye giderek Kayseri Medresesi’nde din eğitimi aldı. 1889 yılında Ruûs imtihanını başararak Fatih Camii müderrisliğine başladı. Huzur derslerine katıldı. 4 Mart 1919 tarihinde kurulan Damad Ferid Paşa hükümetinde şeyhülislâmlık yaptı. Yedi ay süren bu vazifesinden sonra

139 Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu’l-ekbe*r, s. 57.

140 Kudret-i mümekkine, emredilen şeyi zorluk çekilmeden ifâ ve eda etmek için memur ve mükellefe kuvvet ve imkân veren, fakat fazla bir kolaylık temin etmeyen kudrettir. Kudret-i müyessire, emredileni edaya imkân ve kuvvet vermekle beraber ayrıca fazla olarak bir kolaylık da temin eden kudrettir. İster malî, ister bedenî olsun, umumiyetle vâcib olan şeylerde vücûb-u edanın şartı, kudret-i mümekkinedir. Kudret-i müyessire ise daha çok malî mükellefiyetlerde şart kılınmıştır (Seyyid Bey; Usûl-i fıkıh dersleri, II, 70-82).

görevden alındı. 1920'de yeniden Seyhülislâm olup iki ay daha bu vazifede kaldı. 1922 yılında İstanbul'dan Kahire'ye giderek oraya yerleşti ve Ezher Üniversitesi'nde müderrislik yaptı. Türkçe ve Arapça olarak çesitli eserler yazmıştır. 1 Haziran 1924 tarihinde vatandaşlıktan çıkarılan Mustafa Sabri Efendi, 12 Mart 1954 tarihinde Kahire'de vefat etti[141].

Onun kader ve irâde hürriyeti konularını tartıştığı ***Mevkifü'l-beşer tahte sultâni'l-kader*** adlı eseri 1932'de Kahire'de basılmış, eserin İsa Doğan tarafından *İnsan ve Kader* adıyla Türkçe'ye yapılan çevirisi yayımlanmıştır.

Kitapta Müslümanların gelişen dünyada geri kalışlarını onların kader anlayışlarına bağlayan görüşler tenkit edilmektedir. Kulların filleri ve bu konuda görüş serdeden mezheplerin bu hususta kullandıkları deliller üzerinde durulmaktadır. Kader ve irâde hürriyetine ilişkin görüşlerin tartışıldığı eserde, insanın irâde açısından icbâr altında bulunduğu ileri sürülür.

Müellif içinde bulunduğu dönemde oldukça yaygın olan pozitivist, materyalist ve ateist akımların etkilerini bertaraf etmek amacıyla, daha çok kelâm ve usûlü'd-dîn konuları üzerinde durmuştur. Bu bağlamda üzerinde en çok durulması gereken husus, hiç şüphesiz ki ulûhiyyet inancıdır. Müellife göre Allah'ın varlığını isbat eden en önemli delil, Kur'ân'ın sık sık işaret ettiği gâye ve nizâm delilidir. Evren hakkındaki bilimsel buluşlar, bu delili beslemiş, daha da güçlü hale getirmiştir. Bunun yanında klâsik kelâmın önem verdiği hudûs ve imkân delilleri de rasyonel açıdan hâlâ geçerlidir. Kant'ın iddiasının aksine, Alah'ın varlığı rasyonel bilgilerle kanıtlanabilir.

Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi, Darwin nazariyesinin Kur'ân ile bağdaşmadığını iddia eder, Allah'ın varlığı aleyhinde delil olarak ileri sürülen evrim teorisinin, birtakım zan ve tahminlere dayandığını belirtir.

Kazâ ve kader konusunda hâdiseye Eş'arî bir tavırla yaklaşan müellife göre, insanların sorumluluk doğuran fiilleri, Allah'ın hükmü, irâdesi ve yaratmasıyla meydana gelir. İlke olarak Allah'ın irâde ettiği fiilleri, kişinin istememesi ve yapmaması

141 Geniş bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Mustafa Sabri Efendi", *DİA*, XXXI, 350-353.

mümkün değildir. *Bu bakımdan insan icbâr altındadır*. Zirâ insan her ne kadar pratikte dilediğini yapar görünse de bunun yaptığı her fiil, Allah'ın dilediğinden başka bir şey değildir. Bu bakımdan kul mecbûrdur fakat mâzur değildir. Mâzur olmaması, onun fiilini pratikte irâdesiyle yapmasından; mecbûr olması ise, onun Allah'ın kendisi hakkında dilediğinin dışına çıkamamasından dolayıdır.

Mustafa Sabri Efendi, kazâ ve kader probleminin özünü teşkil eden "ef'âl-i ibâd" meselesinde, gerçeğe en yakın görüşün Eş'arîler'e ait yorum da mevcut olduğunu savunur. Bunu ise, "cebirle birlikte tefvîz" şeklinde özetlemek mümkündür.

Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi, bu eserinde Mâtürîdîler'e ağır eleştiriler yöneltmekte, hattâ Mu'tezile mezhebinin Mâtürîdîlik ismi altında sürekli olarak yaşadığını iddia etmektedir[142].

U. *RİSÂLE Fİ'L-KAZÂ VE'L-KADER*

Müellifini tesbit edemediğimiz bu eser, mukaddime, fasıl ve zeyilden müteşekkildir.

Mukaddime, kulların ihtiyârî fiilleriyle alâkalı olarak farklı görüşler serdeden mezhepler hakkındadır. Bu babda ortaya konan farklı görüşler kısaca şöyledir:

1- Kula ait fiillerin meydana gelmesinde yalnız Allah'ın gücünün müessir olduğunu savunan ekol (Cebriyye);

2- Fiillerin sadece kulun kudretiyle meydana geldiğini savunanlar;

a) Kulun tercihini ön plana çıkaranlar (Mu'tezile);

b) Allah'ın hükmünü öne çıkaranlar (Hukemâ ve İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin görüşüdür.

142 Süleyman Uludağ, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, İstanbul 1982, s.54

İmâm Eş'arî'ye (v. 324/ 935) göre Allah'ın kudreti müessirdir, kulun güç ve kuvvetinin, tesiri yoktur. Allah, kulda güç ve ihtiyâr olması sebebiyle, hükmünü icrâ eder. Kulda bir mâni olmadığı müddetçe fiil Allah için ibdâ', kul için meksûb olur. Kulun kesbinden maksat, halka (yaratma) mahal olmanın dışında bir te'siri olmaksızın yaratma hâdisesine yakın olmasıdır.

İmâm Âzam (v. 150/767) ve İmâm Mâtürîdî'ye (v. 333/944) göre ise Allah'ın kudreti esastır, ancak kulun ihtiyârı ve kesbiyle beraberdir.

Müellif daha sonraki bölümde mukaddimede bahsettiği görüşlerin tafsilâtına girer. Mezheplerin delillerini tartışır ve tutarsız gördüklerinin tutarsızlıklarını ortaya koyar. Özellikle kulun, fiilinde te'sirinin olup olmadığı meselesinde Beyzâvî (v. 685/1286), İsfehânî (v. 425/1031) ve Teftâzânî'nin (v. 792/1398) görüşlerinin yanısıra eleştirilerini ortaya koyarak konuyu Hanefî-Mâtürîdî çizgide (Allah hâlik, kul kâsibtir ki, kulun gücünü ve irâdesini fiile yöneltmesi kesb, bunun sonucunda Allah'ın bu fiili yaratması da halktır) ele alır.

Kulun gücünün ve irâdesinin halka te'siri meselesinde de muhtemel suallere cevaplar verir. Cebriyye'nin, görüşlerine mesned kabul ettikleri âyetleri ele alır ve bu mezhebin görüşlerinin tutarlı olmadığını nassa dayanarak yaptığı îzahlarla isbat etmeye çalışır. Mu'tezile ve Eş'arîlerin görüşlerini de tenkit edip bütün bu eleştirilerinin sonucunda Mâtürîdî anlayışını ortaya koyar.

Müellif eserinin "zeyl ve tenbîh" diye adlandırdığı son bölümünde ise, selefin "halk" kelimesini Allah'tan başkasına nispet etmekten şiddetle kaçındığını, ancak Ebû Ali el-Cübbaî (v. 303/916) ve tâbilerinin meseleye farklı yaklaşmaları, Mâverâünnehir ulemâsının onları Yahûdilerden daha tehlikeli ve kötü addetmeleri sonucunu getirdiğini; bununla birlikte meseleye iyi niyetle yaklaşılması gerektiğini vurgular. Mu'tezile'nin yaklaşımının da şirkle eşdeğer tutulmaması gerektiğini belirtir.

Eserin Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphânesi'nde (Emanet Hazinesi Nr. 980, 16 vr.) 1217 tarihli bir yazma nüshası bulunmaktadır.

Ü. *RİSÂLETÜ'L-KADERİYYE*

Eserin başı şöyledir:

الحمد لله مبدئ المعيد الفعال لما يريد ذي العرش المجيد...

Sonu şöyledir:

قال رسول الله عليه السلام "من ترك صلاة متعمدا فقد كفر" قلنا المراد لقرب من الكفر اوالكفران.

Müellifini tesbit edemediğimiz bu eserde önce Allah'ın sübûtî ve selbî sıfatları sıralanmakta, bu sıfatların kader kavramı ile ilişkileri açıklanmakta, sonra da kaderin Allah'ın ilim ve irâde sıfatının bir neticesi olduğu zikredilmektedir.

Kader konusundaki münakaşaların Hz. Peygamber tarafından zemmedildiğine işaret edilmekte ve bu uyarıyı dikkate almayanların Kaderiyye ve Mûtezile olarak Ehl-i sünnet'ten ayrıldıkları beyân edilmektedir.

Müellif, kazâ ve kader kavramlarını açıklarken, Mevlânâ Alâûddin'in '*Şerhu'l-Mesâbîh*'inde; bütün mevcudâtın icmâlen levh-i mahfûzda var olmasına "kazâ"; bu ezelî kazânın müşâhede âleminde birbiri ardınca îcâdına ise "kader" denildiğini nakleder.

Başka bir görüşe göre de kazâ, husûsî bir tertib üzere bütün mevcudâtın nizâmını gerektiren ilâhî-ezelî yardımın murâd olunmasıdır. Kader ise; (bu irâdenin) zamanı gelince eşyâya taallukudur.

Daha sonra İmâm Gazzâlî'den (v. 505/1111) nakille kâinatın oluşumu üzerinde durulur. "Her şeyin bilinen bir ölçü (kader) üzerine yaratıldığını" ifade eden âyeti îzah etme sadedinde, varlığın yaratılış sırası üzerinde geniş açıklama yapılır.

İkinci fasılda lüzûmlu görülen bazı konulara işaret mâhiyetinde cedel ilminin faydası tartışılmakta, îmân, nifâk, küfür ve bazı amellerin küfrü gerektirip gerektirmediği meseleleri üzerinde durulmaktadır.

Risâlede ayrıca Allah'ın sıfatlarından da bahsedilerek Hz. Peygamber'e îmânın ne demek olduğu, ona nasıl inanılması gerektiği sorularına cevaplar aranır, ardından da Ehl-i sünnet'in inanç esasları üzerinde durulur.

Eserin bir nüshası Süleymaniye Kütüphânesi'nde (Fatih nr. 2834, vr. 59–74) bulunmaktadır.

V. *RİSÂLETÜ'L-KAZÂ VE'L-KADER MİN TARÎKİ SEYYİDİ'L-BEŞER*

Eserin başı şöyledir:

الحمد لله الذى اسعد و اشقى و امات و احي و اضل و هدى

Sonu şöyledir:

والله تعالى منزه عن التردد والتفكر والتأمل فى عاقبة الافعال. انما امره اذا اراد شئ ان يقول له... الى اخره.

Müellifi belli olmayan bu risâlede Hz. Peygamber'den rivâyet olunan "السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه"[143] hadisinin değerlendirmesi yapılır. Müellif bu hadisin, birçok âyet ve hadisle çelişiklik arzettiğini iddia eder, dolayısıyla çok olanı (gayri mezkûr nasları) ihmâl edip, az olan (mezkûr olan) ile amel etmenin câiz olamayacağına dikkat çekilir. Müellif, bu görüşünü destekleyici mâhiyette bazı nakillere de yer verir.

Eserde, kazâ ve kader gibi dinde aklın kavrayışını aşan meselelerde nakle tâbî olmanın gerekliliği vurgulanır. Kader meselesini anlamaya çalışan ve bu hususta kafa yorup konunun incelikleri araştıranların dalâlete düştükleri anlatılır. Cebriyye, Kaderiyye ve Mu'tezile gibi ekollerin bunun örnekleri olduğu ifade edilir. Söz konusu fırkaların gittikleri yolun yanlış olduğu, yapılması gerekenin; "kâsır akılla kâmil varlığı ve O'nun kazâsını anlamaya çalışmak yerine, mu'cize ile te'yid edilmiş, kadîm ile hâdis

143 Buhârî, "Kader" 1; Müslim, "Kader" 3.

arasında vasıta olan, Resûl-i Mükerrem ve Habîb-i Muazzam olan Resûlullah'ı taklîd etmek ve onun getirdiklerine teslim olmak" olduğuna dikkat çekilir.

Mütekellimîn ile filozofların Allah'ın dilemesi ile fiilin meydana gelmesi arasındaki ilişki konusundaki görüşleri mukayese edilerek felsefecilerin, nasların beyânına uymadıkları neticesine varılır. Dolayısıyla Allah'ın saâdet isteyene saâdet, şekâvet isteyene de şekâvet verdiği belirtilir. Kesb-halk-fiil sırasını belirterek Mâtürîdîlerin bu konuda benimsediği görüş, aklî ve naklî delillerle ortaya konur.

Mukadderâtta değişiklik olabileceği konusu, duâ âyetleriyle, Hz. Peygamber'in terâvih namazını kılmayı bırakması üzerine sahâbenin ısrarı üzerine onun: "Üzerinize farz olacağından korkuyorum"[144] ifadesi ve namazın Mîrac'da, elli vâkitten beş vakte indirildiğini bildiren rivâyetle[145] açıklanır. Ancak söz konusu teğayyür ve tebeddülün aslâ Allah'ın ilim sıfatında değişiklik anlamına gelmediği belirtilir.

Eserde Allah'ın sıfatları ise üç grupta toplanır:

1- Hakikî sıfatlar. 2- İzâfî sıfatlar. 3- Hem hakikî hem izâfî sıfatlar.

Birincisinde teğayyür muhâldir. İkincisinde câizdir. Üçüncüsünde ise zâtında câiz değil ancak izâfetinde câizdir; dolayısıyla sıfatların taallukunda teğayyür câiz, ancak sıfatların kendisinde teğayyür câiz değildir.

Müellif, bu meselelerin inceliklerine vâkıf olmanın zorluğu sebebiyle bu tür konularda teslimiyet gerektiğini ve bunları tartışmanın da nehy edildiğini söyler. Eserde zaman zaman *Şerhu'l-Mevâkıf*, *Şerhu'l-Akâid* ve Devvânî'den (v. 908/1502) nakillere yer verilir.

Eserin Süleymaniye Kütühânesi'nde (Lâleli nr. 3687, vr. 1- 22) bir nüshası vardır.

144 Buhârî , "Kader" 2; Müslim, "Kader" 1.

145 Nesâi, "Salât" 1.

II. TÜRKÇE TELİF EDİLEN KADER RİSÂLELERİ

A. BAHÂÜDDÎNZÂDE MUHYİDDÎN MUHAMMED b. BAHÂUDDÎN (v. 952/1544)

Bayramiye şeyhlerinden fazilet sahibi bir zattır. Zâhirî ilimleri Mevlânâ Kestelî (v. 900/1495)'den okudu. Bir müddet mürşidi Şeyh Yavsî'nin makamına geçerek âşıkların irşâdiyle meşgul oldu. 952/1544'de Kayseri'de vefat etti. Eserleri: *Şerh-i Esmâ-i Hüsnâ, Şerh-i Fıkh-ı ekber, Risâletü't-Tevhîd, Risâletü'l-vücûd'*dur[146].

Müellifin konumuzla ilişkili olan ***Risâle-i Sırr-ı Kader*** adıyla da anılan ***Risâletü'l-kazâ ve'l-kader*** adlı risâlesi şöyle başlar:

حمدا لمن وجب له الوجود والقدم وامتنع له الحدوث والعدم واوجب وجودات الاشياء ...

Şöyle biter:

و ان لم يكن كليا و عاما للاشخاص بحيث يكونان من الاساب الموصلة الي طول العمر غالبا فى سنة الله تعالي كما كان ذلك بالنسبة الي السعادة الاخروية تمت.

Müellif bu risâlede, müşâhede âleminin ötesini ancak Allah'ın bildiğini söyler. İnsanların, bedenî hisleri ve beşerî ihtiyaçları olduğu için kendilerine gayb levhalarının açılmadığını, dolayısıyla bedenî engellemelerden ve rûhun da cismânî alâkalarından kurtulmadıkça, beşer gücünün idrâk edilecek meseleleri anlamakta yetersiz kaldığı hükmüne varır.

Eser iki fasıldan oluşmuştur. Birinci fasılda varlık konusu ele alınmakta ve isbât-ı vâcib konusunda bilgi verilmektedir. İkinci fasıl Allah'ın ilmi bahsine ayrılmıştır. Kazâ ve kader meselesi, Allah'ın ilim sıfatı etrafında ele alınır. Allah'ın

146 Taşköprîzâde, I, 427; Bursalı Mehmed Tâhir, I, 41.

ilminin *husûlî* olmayıp *huzûrî* olduğu kaydedilir; "Şâyet husûlî olsaydı, eşyânın hâdis olmasıyla ilm-i ilâhînin de hâdis olması gerekecekti" denilmektedir.

Müellif, kaderi Allah'ın ilminin ezelî olmasıyla açıklar. Ancak Allah'ın ilminin kuldaki sorumluluğu kaldırmadığını, cebir mânası taşımadığını beyân eder. *Şerh-i Akâid*'de geçen şu bilgiyi verir: "Şüphesiz ki, Allah onlardan küfür ve fıskı, bizzat kendi ihtiyârlariyle (istek ve tercihlerine bağlı olarak) irâde etmiştir. Şu halde cebir söz konusu değildir. Nitekim onların kendi ihtiyâr ve tercihleriyle küfür ve fısk içinde bulunacaklarını Hakk Teâlâ'nın (ezelde) bilmesinden cebir lâzım gelmez. Bu durum, insanı, imkânsız olanla mükellef tutma anlamına gelmez". Müellif ayrıca konuyla alâkalı hadisleri de zikrederek "saîd ve şakîde meydana gelebilecek değişikliklerin yine Allah'ın ilminde var olan hususlar olduğunu" belirtir.

Allah'ın dilemesi, hidâyet, kâfirin îmân etmemesinin sebebi ve mesûliyetinin gerekçesi, ayrıca iyilik, duâ ve sadakanın takdîr-i ilâhî üzerindeki tesiri gibi tartışmalı konulara cevaplar verilir.

Eser, tartışma metoduyla "فان قلت قلت" tarzında yazılmıştır.

Kazâ ve kaderle ilgili Ehl-i sünnet'in görüşlerinin yanında, bu meseleye dâir felsefi yaklaşımları da eserde görmek mümkündür.

Eserin kütüphânelerde bulunan bazı nüshaları: Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nr. 2047, vr. 123–148; Esad Efendi, nr. 3466/8, vr. 46-58; Şehid Ali Paşa, nr. 2764, vr. 55–69; Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., nr. 163/5, vr. 83a-92a.

B. EBUSSUÛD EFENDİ (v. 982/1574)

16. asrın en büyük âlimlerinden biri olan Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi, yaygın görüşe göre 17 Safer 896'da (30 Aralık 1490) İstanbul yakınlarındaki Meteris (Müderris) köyünde dünyaya geldi. Babasının nüshaları vardır. Nisbesinden hareketle İskilip'te doğduğu ileri sürülmüşse de bu ihtimal zayıftır. Babası büyük âlim Şeyh Yavsî lakabıyla tanınan Muhyiddin Efendi'dir. İstanbul'da yetişen büyük âlim, ilk

eğitimini babasından aldı. Devrin büyük âlimlerinden ders okudu, ünlü âlim Şeyhülislâm Kemâlpaşâzâde'nin dersleri ile kemâle erdi. Değişik yerlerde müderrisliklerde bulundu. Bursa ve İstanbul kadılıklarına getirildi. Rumeli Kazaskeri iken, Fenârîzâde Muhyiddin Efendi'nin ölümü üzerine (952/1545) onun yerine şeyhülislâm oldu. Ölünceye kadar bu görevde kaldı. Ebussuûd Efendi 5 Cemâziyelevvel 982 (23 Ağustos 1574) tarihinde İstanbul'da vefat etti. Mezarı Eyüp'tedir. Kânûnî ve II. Selim zamanlarında 30 yıla yakın yürüttüğü şeyhülislâmlık görevi ile Osmanlı devrinde en uzun süre görev yapan şeyhülislâm ünvânını kazandı. Ebussuûd Efendi, tefsir ve fıkıh alanında Osmanlı âlimlerinin en büyükleri arasında yer alır. Arapça ve Türkçe olarak verdiği pek çok eserle ünlüdür. Başlıca eserleri: *İrşâdü'l- akli's-selîm, Fetavâ-yı Ebussuûd Efendi, Ma'zûrât* ve *Kanunnâme'*dir[147].

Onun konumuzla alâkalı olan ***Kazâ-Kader Risâlesi*** adlı eseri şöyle başlar:

اللهم يا والي العصمة والتوفيق نسألك الهداية الي ....

Şöyle biter:

اوزرينه لوم مي ايدرسن ديو جواب ويرميشدر والله اعلم بحقايق الامور واليه النشور.

Müellif, kazâ-kader meselesiyle alâkalı olarak kaleme aldığı bu küçük risâlede bile bile günah işleyenin ve yaptıklarının kendi kaderi olduğunu savunan bir kimsenin itîkâdının yanlış olduğunu îzah eder; kâfirlerin küfrünün bir tercih mi yoksa icbâr mı olduğu meselesinde insanın cemâdât gibi olmayıp hareketlerinde ve eylemlerinde tercih sahibi olduğuna dâir açıklamalarda bulunur; Hz. Âdem ile Hz. Mûsâ arasında vukû bulduğu rivâyet olunan münâzarada[148] Resûlullah'ın, Âdem'in (a.s.) tarafında olduğunu ve bunun hikmetini beyân eder. Sonunda da insan irâdesine vurgu yapar ve herkesin kendi fiilinden mes'ul olduğunu belirtir. Tercihini yanlış yolda kullananların bahanelerinin geçersizliğine dâir tenbihlerde bulunur ve akl-ı selîmin bu durumu tey'id edeceğine işaret eder.

147 Bursalı Mehmed Tâhir, I, 225; Ahmet Akgündüz, "Ebussuûd Efendi", *DİA*, X, 365-371; Eser, İstanbul'da Matbaâ-i Âmire'de 1264 yılında basılmıştır (bu matbu nüsha için bk. Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmud Efendi, nr. 2056, s. 19-28).

148 Ebû Dâvud, "Sünnne" 16; İbn Hanbel, II, 249.

Eserin kütüphânelerde kayıtlı nüshalarındandan bazıları: Süleymaniye Ktp., A. Nihat Tarlan, nr. 84, vr. 178b-180b; Ankara Millî Kütüphâne, nr. 441/2, vr.7b-15a; Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmûd Efendi, nr. 2056/3; Hacı Beşir Ağa, nr. 199, vr. 112–114; Şehid Ali Paşa, nr. 2767/03, vr. 20–23.

C. ABDÜLMECÎD SİVÂSÎ (v. 1049/1639)

971 (1563) yılında Tokat'ın Zile ilçesinde doğdu. İlk tahsilini Halvetî meşâyihinden Abdülmecîd Şirvânî'nin halifesi olan babasından almıştır. Otuz yaşına kadar zâhirî ilimleri ikmâl etmiş, amcası Halvetiyye'nin Şemsiye kolunun pîri olan Ahmed Şemseddin'in teşvikiyle tasavvufa yöneldi. Pâdişâh III. Mehmed'in dâvetiyle İstanbul'a geldi. Burada irşâd ve eğitim faaliyetlerine devam etti.1049 yılının Cemâziyelâhirinde (Ekim 1639) İstanbul'da vefat etti. Eyüp Nişanca'sındaki evinin bahçesine defnedidi. Şeyhî mahlâsıyla şiirler yazan Sivâsî'nin eserlerinden bazıları şunlardır: *Tefsîr-i Sûre-i Fâtiha, Şerh-i Mesnevî, Letâif-ül-ezhâr ve lezâizü'l-esmâr, Dürer-i-Akâid, Dîvân-ı ilâhiyât*[149].

Müellifin konumuzla ilgili olan ***Kazâ ve Kader Risâlesi***[150] adlı eseri, kadere îmânı pekiştirmek, insanları cebirden sakındırmak, وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا.[151] âyet-i kerîmesinde ifade edilen "orta yolun" tercih edilmesinin gerekliliğini vurgulamak maksadıyla yazılmıştır. Eserde Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkîyye*'sinden, ve Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinden beyitler aktarılır. Kötülük problemi, zulmün Allah'a isnâdının câiz olmadığı, kulun irâde-i cüz'iyyesi gibi konularda Mâtürîdî görüşleri nakledilir. İrâde-i külliye ve irâde-i cüz'iyyenin, Allah'ın meşîet sıfatı doğrultusunda tecelî ettiğini isbât sadedinde çeşitli âyetler zikredilir.

149 Taşköprîzâde, III, 62-63; Bursalı Mehmed Tâhir, I, 50; Cengiz Gündoğdu, "Sivâsî, Abdülmecîd" *DİA,* XXXVII, 286-287.

150 Eser, Zeki Hayran tarafından *Kazâ ve Kader Risâlesi* adıyla yayımlanmıştır. (Sivas ts.). Bu eserin İSAM Kütüphânesi'nde (297.452 SİV.R) fotokopi nüshası mevcuttur.

151 Sâd 16/32.

قل كل من عندالله[152] âyetinde “her şeyin Allah’tan geldiği” anlatılmaktadır. Ancak müellif, şerrin Allah’a nisbetini doğru bulmaz, ona göre kötülük insanın kendi nefsindendir.

Bu konuda görüşleri öne çıkan itikadî mezheplerin Mu’tezile, Cebriyye, Kaderiyye ve Ehl-i sünnet olduğuna dikkat çeken müellif, Ehl-i sünnet’in en bâriz vasfının kazâ ve kaderi Allah Teâlâ’ya, küllî ihtiyârı ise insana nispet etmeleri olduğunu belirtir.

Eserin Hacı Selim Ağa Kütüphânesi’nde (Kemankeş, nr. 301, 8 vr.) bir yazma nüshası vardır.

D. ESÎRÎZÂDE ABDÜLBÂKİ b. ABDÜLHALÎM el-BURSEVÎ

Babası müderrislik, kadılık ve şeyhülislâmlık görevlerinde bulunan Esîrî Mehmed Efendi’dir. Kendisi hakkında kaynaklarda yeterli bilgi yoktur[153]. Esîrîzâde’nin konumuzla ilgili olarak ***Risâletü’l-hâkimiyye fi’l-irâdeti’l-cüziyye*** adlı bir eser yazmıştır.

Müellif, eserin başında din, îmân, şeriat, millet, kavramlarını açıklayarak amelî ve itikâdî mezhepleri Ehl-i sünnet’in kabulüne göre tasnif eder, kendisi de dâhil olmak üzere Bilâd-ı Rûm’un genellikle itikatta Mâtürîdî, amelde ise Hanefî olduğunu belirtir.

Kavramların iyi anlaşılması düşüncesiyle irâde-i cüz’iyye, tevfik, hızlân, hidâyet, dalâlet, Ehl-i sünnet, ehl-i bid’at, ilhâm, feyz, tecellî, keşf ve kesb kavramlarını açıklar, aralarındaki anlam ilişkilerini inceler ve farklarını ortaya koyar.

İrâde konusunda mezheplerin görüşlerini şöyle özetler:

Mâtürîdîlere göre cüz’î irâde, ihtiyâr ve meşîetle aynıdır. İrâde, Allah’ın kula bir hibesi olarak kalbin bir şeye meyletmesine denir. Kul bir işe meylettiğinde de (cüz’î

152 en-Nisâ 4/78.

153 Bağdatlı İsmâil, I, 497; Bursalı Mehmed Tahir, I, 308.

irâdesini sarfettiğinde) Allah Teâlâ fiille beraber kul için hâdis bir kudret yaratır. Bu kudret fiilden önce değildir. Zirâ fiilden önce olsa, kul bir şeyi yapmayı murâd ettiği vâkit yaratıcıya muhtaç olmazdı. Halbuki "Allah muhtaç değil, siz Allah'a muhtaçsınız"[154] meâlinde bir âyet vardır. Şâyet kudret fiilden sonra vâki olsa, fiilin kudretsiz meydana gelmesi gerekirdi. Bu ise imkânsızdır.

Eş'arîler ise irâde-i cüz'iyyeyi mahlûk addetmişler ve "irâdemizde zorunlu (muzdar), fiillerimizde hür olduğumuzu kabul etmişlerdir. Böylece irâde-i cüz'iyyeyi mahlûk addetmekle cebr-i mahza düşmüşlerdir.

Kazâ-kader kavramlarını Mâtürîdî geleneğine uygun olarak yorumlayan müellif, kazâyı *muallak* ve *mübrem* olmak üzere ikiye ayırır. Kulun tercihiyle (ihtiyâr) ilişkili olan kazâya *"kazâ-yı muallak"*; kulun irâdesinin dışında gerçekleşen kazâya da *"kazâ-yı mübrem"* der.

Müellif ayrıca kulların saîd veya şakî olarak yaratılması; îmânın artma ve eksilmeyi kabul edip etmemesi, îmânın kısımları, mürtekib-i kebîrenin durumu, amel-îmân ilişkisi ve ilim-mâlûm ilişkisi gibi konularda kısa örnekler eşliğinde didaktik bir üslûpla konuları ele almıştır.

Eserin genelinde Ehl-i sünnet ve'l-cemâat kavramıyla sık sık karşılaşmaktayız. Müellif, mezheplerin görüşlerini verirken sadece Mâtürîdî ve Eş'arî esaslarına değinir. Eserin sonuda ise sapık fırkalar (fırak-ı dâlle) ve delilleri üzerinde durmayı gerekli görmediğini belirtir. Ancak Cebriyye ve Kaderiyye'ye kısaca temas eser, bunların temel görüşlerini aktarır, yollarının sapık olduğunu belirterek insanları uyarır. Kaderîleri mecûsîlerle bir tutar[155], şerlerinden Allah'a sığınır.

Eserin Süleymaniye Kütüphânesi'nde (Halet Efendi, nr. 86,vr. 89-146; Lâla İsmail, nr. 263) iki nüshası bulunmaktadır.

154 Muhammed 47/38.

155 Daha fazla bilgi için bk. Teftâzânî, IV, 627.

E. SÜLEYMAN NAHÎFÎ (v. 1151/1738)

Osmanlı dîvân şâirlerindendir. Muhtemelen 1076'da (1665-66) İstanbul'da doğmuştur. Ünlü eseri *Mesnevî* tercümesi mukaddimesinde verdiği Mehmed b. Süleyman b. Abdurrahman b. Sâlih şeklindeki künyesine göre dedesi Yeniçeri Kâtibi Sâlih, babası vâiz ve şeyh Abdurrahman Muhyi Efendi'dir. Müstakimzâde Süleyman Sa'deddin Efendi ile yakın akraba oldukları bilinmektedir. Nahîfî'nin iyi bir medrese tahsili yaptığı, Arapça ve Farsça'yı çok iyi bildiği ayrıca icâzetli bir hattat olduğu kaydedilmektedir. Zamanın büyük şairleri Nâbî, Nâîlî ve Nedîm gibi üstatların devrinde yaşadığı için, onlardan faydalanmasını çok iyi bilmiş, böylece devrin önde gelen dîvân şairleri arasında yer almıştır. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin *Mesnevi*'sini 18 yıl çalışarak manzum şekilde Türkçe'ye çevirmiştir. Eser, Âmil Çelebioğlu tarafından *Mesnevî-i Şerîf: Aslı ve Sadeleştirilmesiyle Manzum Nahîfî Tercümesi* adıyla üç cilt halinde yayımlanmıştır (İstanbul 1967). Müellifin bunun dışında *Adâb-ı tarikât ve Kavâid-i hakikât, Hilyetü'l-envâr, Mirâciyye, Tahmîs-i Kâsîde-i Bürde, Kâsîde-i Lâmiyye (Emâliyye)* adlı eserleri vardır.[156]

Müellifin konumuzla ilişkili eseri ***Risâle-i kazâ ve'l-kader*** şöyle başlar:

التی رکنك بری ای عالی کهر   اولدی جون حق اوزره ایمان قدرا

Şöyle biter:

بالمشية محو و اثباته جواب   اولدی نصّ عنده ام الکتاب

Kazâ ve kaderle alâkalı mevzuların manzum şekilde işlendiği bu risâlede anlatım oldukça sade ve ifadelerin anlaşılması kolaydır. 260 beyitten oluşan eserde mes'eleler, ilmi tahlil ve yorumlardan ziyâde avâmmın idrâkine yöneliktir.

Risâlede Mâtürîdî kader anlayışının esaslarına teferruatlı bir şekilde yer verilir. Müellif, kazâyı "mahtûm" ve "mübrem" olarak ikiye ayırır ve meseleyi Allah'ın ezelî ilmi ve sonsuz kudreti çerçevesinde değerlendirir. Kulun kâsib, Cenâb-ı Hakk'ın da hâlık olması sebebiyle kula sorumluluk terettüp ettiği, kâfirin dilerse îmân edebileceği,

156 Taşköprîzâde, IV, 142; Bursalı Mehmed Tâhir, II, 455; Mustafa Uzun, "Nahîfî", *DİA,* XXXII, 297-299.

bu îmânı da Allah'ın ona yaratacağı; mü'minin de küfrü tercih edebilme kudret ve tercih hakkının bulunduğu ve bütün bunların levh-i mahfûzda kayıtlı olduğu söylenilir.

Cebriyye, Kaderiyye ve Müşebbihe'ye de itirazlarda bulunularak, kazâ ve kader inancının ne Cebrî ne de Kaderî inancı çağrıştırmadığı savunulmuştur.

Eserin Süleymaniye Kütüphânesi'nde (Yazma Bağışlar, nr. 2245, vr. 13–19) *Mübâhase-i Kazâ ve Kader* adıyla bir nüshası bulunmaktadır.

F. AKKİRMÂNÎ, MUHAMMED b. MUSTAFA (v. 1174 / 1760)

İzmir ve Mısır kadılığı görevinde bulunmuş, Sarây-ı Hümâyun hocalığı yapmıştır. 1759 yılında Mekke Kadılığına tâyin edildi ve orada 1174 yılının Muharrem (Ağustos 1760) vefat etti. Özellikle aklî ilimlerde derin bilgilere sahip olan Akkirmânî'nin kelâm, felsefe, hadis, fıkıh, tefsir, ve dil konularında bazıları basılmış bir çok eseri vardır. İçeriği hakkında bilgi verdiğimiz *İrâde Risâlesi*'nin İstanbul kütüphânelerinde çok sayıda nüshası bulunmaktadır. En meşhur eserleri şunlardır. *Risâle-i akâid, Risâle fî ef'âl-i ibâd ve'l-irâdeti'l-cüz'iyye, İklîlü't-terâcim, Şerhü'l-Emsile ve Binâ*[157].

Müllifin konumuzla alâkalı olan ***Risâle-i irâde-i cüz'iyye***[158] adlı eserinin başı şöyledir:

بسم... الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام علي محمد... معلوم اولسونكه افعال عباد حقنده مذاهب عديده واردر.

Sonu şöyle biter:

ارادأ جزئيه مسأله سي سابقده معلوم اولدي اول فائده سي...... ايله شيطانك هيله لرندن امين اولوروز. فالحمد لله وحده كما قال سيدي رحمه الله تعالي في شفاء القلوب. تمت

157 Sâkıp Yıldız, "Akkirmânî", *DİA*, II, 270; Ayrıca bk. Bursalı Mehmed Tâhir, I, 214; Mehmed Süreyya, IV, 245.

158 Eser, *Ef'âlü'l-ibâd ve'l-irâdetü'l-cüz'iyye* olarak da bilinir. Eserin farklı isimlerle çeşitli baskıları yapılmıştır (İstanbul 1264, 1283, 1289). Bu risâle Kolağası Süleyman Efendi tarafından tercüme edilmiştir (Tercümenin nüshası için bk. Süleymaniye Ktp., Düğümlü Baba, nr. 193, 40 vr).

Müellif, “kulların fiilleri konusunda muhtelif mezhepler var, ancak şüphelerden ve yanlışlardan ârî olan en sağlam yol, ashâb, tabiîn ve Ebû Hanîfe’nin yolu olan Mâtürîdîlik’tir” der. Bu meyanda “bir fiilde iki kudret vardır: yaratma ve kesb; kulun kudreti kesbe, Allah’ın kudreti yaratmaya taalluk eder” diyen müellif: “Allah Teâlâ, efâl-i ibâdın ve bütün mevcudâtın yaratıcısıdır. Kullar için irâde-i cüz’iye ve irâde-i kalbiye vardır” demek suretiyle Mâtürîdîliği benimsediğine işaret eder.

Risâlede “hakkın daha iyi anlaşılması için, bâtıllar hakkında fasıllar halinde bilgiler verdiğini” belirten yazar, söz konusu fasıllarda şu hususlara değinir:

1. Fasıl: Cebriyye-i Mahz Mezhebi: Bu ekolün kurucusunun Cehm b. Safvân olduğu belirtilir. Mensuplarınca ileri sürülen aklî ve naklî deliller ele alınır, bunlara ayrı ayrı cevaplar verilir.

2. Fasıl: Mu’tezile Mezhebi: Yazara göre bu ekolün kurucusu Ebû Ali Cübbâî’dir. (v. 303/915) İleri sürdükleri delillerdeb dördü sayıldıktan sonra bunların her birine “Biz Ehl-i sünnet topluluğu cevap olarak deriz ki” tarzında cevaplar verilir.

“Tenbîh” başlığı altında ise Mu’tezile’nin, Kulların îmân ve tâatlarını Allah’ın murâd edip, onların küfür ve isyânlarını murâd etmediğini savunduğu; Ehl-i sünnet’in de buna cevabı nakledilir.

“Kul filinin yaratıcısı” dedikleri için Mu’tezile’nin şirke nispet edilmesi konusunda Mâverâünnehir ulemâsının ifrâta düştüğü belirtilerek, şirkin mâhiyeti açıklanır. Ehl-i sünnet’in tekfîr konusundaki tavrının, ehl-i kıblenin tekfir edilmemesi şeklinde olduğu belirtilir. Bu babda müellif, Mu’tezile’nin genel esasları hakkında muhtemel sorulara verdiği cevaplarla, onların yanlışlarını ortaya koymaktadır.

3. Fasıl: Ebû İshâk İsferâyinî’nin (v. 418/1027) Mezhebi: Burada ünlü Eş’arî kelâmcısı ve Şâfiî fakihi İsferâyinî’ye ait “kulların fiilleri iki kudretten meydana gelir” görüşünün kendisinden sonra gelen âlimler tarafından iyi anlaşılamadığı belirtilir.

4. Fasıl: Kâdî Ebû Bekir Bâkıllânî'nin (v. 403/1013) Görüşü: İmâm Eş'arî'den sonra Eş'ariyye'yi ekolleştiren ünlü kelâmcı ve mâlikî fakihi Bâkıllânî'nin: "Allah'ın kudreti fiilin aslına müteallıktir. Kulun kudreti ise fiilin vasfına dâirdir, o vasıf kulun fiilinin tâat veya ma'sıyet olması" şeklinde ifade edilen görüşüdür. Daha sonra bu görüşün mahzurları açıklanır, cevaplar verilir.

5. Fasıl: Felâsife'nin Görüşleri Hakkındadır: Burada: "Allah Teâlâ kuldan kudret ve irâde sıfatlarını icap eder, sonra kulda bulunan bu kudret ve irâdât makdûrun vücûdunu icap eder" görüşü nakledilir ve cevaplandırılır.

6. Fasıl: İmâmü'l-Haremeyn'in[159] (v. 478/1085) Mezhebi: Sâhib-i *Mevâkıf*''ın (Adûdüddînel-Îcî), "İmâmü'l Haremeyn hakkında: "Felâsifenin zâhirîleri gibidir" dediği nakledilir. Ancak İmâmü'l-Haremeyn'nin *el-İrşâd* isimli eserinde "Mahlûkâtın hâlıkı Allah Teâlâ'dır. O'ndan başka yaratıcı yoktur. Havâdisin tamamı Allah'ın kudretiyle hâdis olmuştur" demek suretiyle, yaratmayı Allah'a nisbet ettiği belirtilmekte ve onun kendisine isnâd edilen bu iddianın aksi istikamette beyânları vardır, dolayısıyla o da Ehl-i sünnet'e mensuptur" denilmektedir.

7. Fasıl Eş'arîler'in Görüşüne Dâirdir. Burada Eş'ariyye'nin ef'âl-i ibâd konusundaki görüşü "Kulların fiilleri kendi ihtiyarları iledir, bi'l-ızdırâr değildir, aksi halde cebr-i mahz lâzım gelir, lâkin kullar fillerinde muhtârdırlar, ancak irâdelerinde muzdardırlar" tarzında nakledilir. Eş'ariyye'nin bu konuda cebr-i mütevassıta kâil oldukları ifade edilir.

Müellif, Eş'arîler'i bu konuda Selef-i sâlihîn ve Ashâb-ı kirâm'ın görüşlerine muhâlif görüş sahibi olarak değerlendirir.

8. Fasıl: Bu fasılda da Mâtürîdîliğin konuya ilişkin görüşleri sıralanır. Mâtürîdiyye âlimlerine göre kesb, ihtiyârî fiillerin meydana gelişinde Allah tarafından kullarda yaratılan irâde ve kudretin rolünü ifade eder. Fiiller, Allah'ın yaratmasıyla meydana gelmekle birlikte, onları yaratmanın gerçekleşmesi için kulun irâde ve

159 İmâmü'l-Haremeynel-Cüveynî ünlü bir Eş'ârî kelâmcısı ve Şâfiî fakihi olup İmâm Gazzâlî'nin hocalarındandır. 419 yılının Muharrem ayında (1028 Şubat'ı) Nişâbur civarındaki Ezâzvâr köyünde doğdu. 25 Rebîülâhir 478 (20 Ağustos 1085) tarihinde Nişâbur'da vefat etti. Nizâmiyye Medresesi müderrislerindendir.

kudretini kullanarak söz konusu fiili işlemeye yönelmesi gerekir. Fiillerin gerçek fâili kuldur. Ancak Allah'ın fiilleri yaratması da, kulun irâde ve kudretini kullanarak onları yapmaya yönelmesi de birer fiildir. Fakat Allah'ın fiili yaratma; kulun fiili ise kesb olarak adlandırılır. Allah, kula ait fiilleri yaratması açısından fâildir; kul da söz konusu fiilleri kesb yönünden kendi fiillerinin fâilidir.

Eserde ayrıca kötülük problemi, şerrin Allah'a isnâdı meselesi, ilim-mâlûm ilişkisi ve husün-kubuh meselesi gibi konular ele alınır. Eserin sonunda nefsin mertebeleri hakkında kısaca bilgi verilir.

Akkirmânî'nin yazmış olduğu bu risâlenin İstanbul kütüphânelerinde çok sayıda nüshası bulunmaktadır. Eser, tertib ve muhtevâ ve üslûp bakımından, daha sonra yazılmış olan kader risâleleri üzerinde ciddi tesirler bırakmıştır. Akkirmânî'den sonra gelen pek çok müellif, onun yaptığı sınıflandırma ve bilgilere kendi eserlerinde yer vermişlerdir.

Risâlenin Süleymaniye (Hacı Mahmûd Efendi, nr. 1469, 66 vr.; Serez nr. 3856, vr.103–128); Âtıf Efendi (nr. 1263, 7 vr.); Beyazıd Devlet (Veliyyüddin Efendi, nr. 3576, vr. 282b-290b) ve Hacı Selim Ağa (nr. 1273, vr. 22a-51a) Kütüphâneleri'nde pek çok nüshası vardır.

G. MÜSTAKİMZÂDE SÜLEYMAN SA'DEDDÎN EFENDİ (v. 1202/1788).

Biyografi âlimi, mutasavvıf ve hattat olarak anılan Müstakimzâde, Recep 1311'de (Mayıs-Haziran 1719) İstanbul'da Atikalipaşa semtinde doğdu. Küçük yaştan itibaren ilim tahsiline başladı. Önce müderris olan babasından daha sonra devrin âlimlerinden Arapça, Farsça, kırâat ve fıkıh tahsil etti. Hat meşketti. Nakşîbendî Müceddidi Şeyhi Mehmed Emin Tokâdî'ye intisap etti. Onun sohbetlerinde ve ilim meclisinde bulunup kendisinden tarîkat hilâfeti ve hadis icâzeti aldı. Biyografik, dinî-tasavvufî ve edebî mâhiyette birçok eser yazdı. Ömrünü ilim öğrenmek ve eser yazmakla geçiren, geçimini kitap istinsah ederek sağlayan Müstakimzâde, 10 Şevval

1202’de (14 Temuz 1788) İstanbul'da vefat etti. Hocası Mehmed Emin Tokâdî hazretlerinin Zeyrek’te Pîrî Paşa Camii haziresinde bulunan kabrinin yanına defnedildi. Büyüklü küçüklü, çeşitli ilimlere ve değişik mevzulara dâir yazdığı yüz otuz kadar eseri bulunmaktadır[160].

Müellifin konumuzla ilgili yazmış olduğu ***el-İrâdetü’l-âliye fi’l-irâdeti’l-cüz’iyye*** adlı eser, tertibi ve içeriğiyle Akkirmânî’nin *İrâde Risâlesi*’yle paralellik göstermektedir. Eserde mezheplerin kulların fiilleri konusundaki görüşleri birer cümle halinde tanıtılmaktadır. Müellif, “Ehl-i sünnet’in mesleki budur” dediği Mâtürîdîliğe eserinde geniş yer ayırmış ve Mâtürîdîliğin kulların fiilleri, kesb, irâde, konularındaki görüşlerini detaylı şekilde aktarmıştır.

Müstakimzâde, Eş’arîleri, “fiil ve ihtiyâr Allah’ın mahlûkudur diyerek fiili kula nisbet edemediler, böylece kendilerini cebr-i mütevassıttan kurtaramadılar” şeklinde eleştirir.

Eserinde zaman zaman Mevlânâ’dan da beyitler nakleden müellif, kulun fiili konusunda çok sözü gereksiz görür, İsfehânî’ye atıfla “evlâ olan terk-i münâzara ile tefvîzü’l-ilm ilellah edip rızâya teslimdir” sözüyle tefvîzi tavsiye eder. Kazâyı, kazâ-i ilâhî ve kazâ-i makzî (mahlûk olan insan fiili) olarak ikiye ayıran müellif, *Makâsıd*’da geçtiği üzere “kazâ-i ilâhîye rızâ vâciptir, kazây-ı makzîye değildir”[161] görüşünü nasların da desteğiyle delillendirmeye çalışır.

“Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz”[162] âyeti üzerinde Eş’arî-Mâtürîdî ulemâsı arasında cereyan eden tartışmaya değinir, Mâtürîdîleri Eş’arîlere karşı savunur.

Eserin Süleymaniye Kütüphânesi’nde iki nüshası (Pertev Paşa, nr. 614, vr. 58-62; Hacı Mahmûd Efendi, nr. 1997) vardır.

160 Bursalı Mehmet Tahir, I, 168; Ahmet Yıldız, “Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin”, *DİA,* XXXII, 113-115.

161 Bk. Teftâzânî, IV, 625.

162 et-Tekvîr 81/29.

H. PAÇACIZÂDE el-HÂC MEHMED RÜŞDÎ b. ÖMER (v. 1320/1910).

XIX. yy. sonlarında XX. yy. başlarında yaşayan Antakya ulemâsından Paçacızâde'nin de cüz'î ihtiyâr konusunda bir risâlesi vardır[163].

Hallü'l-işkâl fî mebâhisi'l-cüz'i'l-ihtiyârî adlı bu eserinde müellif, "selef ulemâsının cüz'î ihtiyâr hakkındaki açıklamalarının delilleri ve inceliklerini bir araya getirerek" eseri bir mukaddime, üç makale ve bir hâtime şeklinde tertib etmiştir.

Mukaddimede, kulun kalbine gelen vâridâttan sonra, fiili yapma azmi ve kasdı sebebiyle muhasebe ve muâtebeye (cezalandırma) tâbi olup olmayacağı meselesinde tercihe şâyan olan görüşün, "kişinin sevâp ve azap cinsinden bir karşılık görmesidir" şeklinde kanaatini beyân etmektedir. Bunun nedenini de "kulun azimde tercih ortaya koyması (fikr-i tercihî)" olarak gösterir. İnsanı diğer varlıklardan ayıran ve üstün olmasını sağlayan özelliğin (ahsen-i takvîm) bu olduğu görüşünü savunur. Diğer mahlûkâtın yaşamlarını devam ettirmelerini, birden bire ortaya çıkıveren "hissiyât-ı hayvâniyye" olarak nitelendirdiği hayvansal özelliklerine bağlar.

Müellif, "kulun, cüz'î ihtiyâriyesinin olduğunu Ehl-i sünnet ulemâsı'nın (Mâtürîdî, Semerkandî ve Eş'arî'yi kasdeder) kabul ettiklerini kaydeder. Ona göre birçok Kur'ân âyeti de bu görüşe işaret etmektedir. Müellif, Cebriyye, Mu'tezile ve Tabiatçıların bu konudaki görüşlerini Ehl-i sünnet'e aykırı ve hatalı görür.

Risâlenin birinci makalesi: Ehl-i sünnet'e muhâlif fırkaların fikrî yanlışlıklarını ve saptırıcı hatalarını, açık aklî delillerle ispata yöneliktir. Müellif, örnekler üzerinden Cebriyye, Tabiatçılar ve Mu'tezîle'ye "insanda kişinin sorumlu olduğu bir irâdenin varlığı" konusunda itiraz etmiştir.

İkinci makale: "Cenâb-ı Hakk'ın varlığı ve aklın O'nu bilmesinin gerekliliği" konusunu içermektedir.

Üçüncü makale: Kazâ ve kaderin anlamları hakkındadır. Müellife "kazâ ve kaderin anlamları birdir" ifadesiyle bazı ulemânın "kazâ, ilm-i ilâhî; kader de irâde-i

163 Albayrak, II, 45.

sübhâniyedir” şeklinde bir ayırım yapmasını doğru bulmaz. Müellif ayrıca Eş’arîler’in tekvîn sıfatıyla alâkalı şu kanâatinden bahseder: “Tekvîn itibârî bir sıfat olup hakikî bir sıfat değildir, Kudret sıfatına râcîdir. Kudretin de iki taalluku vardır:

1. Ezelî kadîm, 2. Lâ-yezâlî hâdis.

Mümkin olan şeylerin fâilden sudûr etmesinin sahih olması, ezelî taallukladır ki, fiilen sonsuzdur. Fakat makdûr olan şeylerin mevcûd oluşu, lâ-yezâlî ve hâdis taallukladır. İşte bu lâ-yezâlî ve hâdis taalluk, tekvînden ibarettir. Bu da irâde sıfatının, mümkün olan şeyin varlığından veya yokluğundan birini tercihe taalluk ettikten sonra hâdis olan taalluktur ki, fiilen sonlu, fakat bi'l-kuvve sonsuzdur” denilmektedir.

Hâtime’de ise, devletin bekâsı ve Halife II. Abdülhamîd Hân’ın muzaffer olması için duâ edilmektedir.

Eserin Süleymaniye (Celal Ökten, nr. 86, Mahmûd Bey Matbaası, İstanbul 1321/1903, 16 s.); Âtıf Efendi (nr. 1439, İstanbul 1318 h., 16 s.) ve İSAM Kütüphânelerinde matbu nüshaları bulunmaktadır.

I. HALÎL ŞÜKRÜ BOYABÂDÎ (1330/1912’de hayatta)

1269’da (1851) Boyabat’ta doğdu. Büyük Ayasofya Camii İmâmı Hafız Osman Efendi ve Halil Rüştü Efendi’den dinî ilimleri okuyarak icâzet aldı. İstanbul’da imâmlık ve müderrislik yaptı. Önce Bolu sonra Beytü’ş-Şebâb kazaları niyâbetinde[164] bulundu. Ehl-i sünnet’e muhâlif itîkâda sahip olduğu ve fesâd-ı ahlâkiyyesi bulunduğu gerekçesiyle niyâbet görevinden azledilerek memleketi Boyabat’ta ikamete mecbûr edildi. Meşrutiyetin ilânıyla tekrar Yalova ve Aksaray’da niyâbet görevi aldı. 1330’da (1912) ma’zûl[165] addedildi[166]. Müellifin konumuzla alâkalı yazmış olduğu ***Kitâbü’l-Kazâ ve’l-Kader*** adlı eserinde kazâ-kader konusuna geleneksel ulemâdan farklı bir

164 Niyâbet: Hükümdarlıkla idare edilen yerlerde hükümdarlık makamının küçüklük, hastalık gibi kasır olmasından dolayı hükümdarlık vazifesinin başka birisi veya seçilen bir meclis heyeti tarafından görülmesi yerinde kullanılan bir tâbirdir (M. Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü,* I-III, MEB, Ankara 1983).

165 Memuriyet görevinin elinden alınması demektir.

166 Albayrak, II, 49.

anlayışla yaklaşmakta, kötü fiilleri Allah'ın yarattığını söylemeyi icmâya aykırı görmektedir. Ona göre kötü fiiller için "Allah'ın kazâ ve kaderi" denilemez, şâyet denilirse;

- Ya kazâ ve kadere rızâ vâcip olmaz,

- Ya da insanlardan sâdır olan kötü fiillere rızâ vâcip olur. Bu tür mahzurlara binâen kötü fiillerin Allah'a isnâdları câiz değildir. Allah, ancak hikmet, adl, ve savâb olan fiillerin fâilidir, denilir. "Mevlâ, görelim neyler, neylerse, güzel eyler"[167] sözünün de bu görüşü desteklediği ifade edilir. Güzel şeyler Allah'ın kazâsı olduğu için de kazâ ve kadere râzı olmak vâciptir, ancak mâsiyetlere râzı olmak mümkün değildir.

Risâlede "halk, fiil, kazâ ve makzî" kavramları müellifin kader anlayışını destekleyici mâhiyette açıklanmakta ve "قال الله سبحانه وتعالى من لم رضى بقضائي ولم يصبر على بلائي فليلتمس ربا سوي"[168]hadisi îzah edilmektedir.

Eserin İstanbul'da yayımlanmış olan (Mahmûd Bey Matbaası, nr. 1320, 47 s.) bir nüshası Süleymaniye Kütüphânesi'nde (İzmirli İsmail Hakkı, nr. 3700) bulunmaktadır.

İ. *İSTİ'DÂT-I GAYR-I MEC'ÛL*

Risâlenin başı şöyledir:

استعدادك معرفتي ايكي قسمدر. بر قسمنى عرفينك بعضسي استعداد ازلي غير مجعولي عارفدر.

Sonu şöyledir:

ابو لهبك كفري دخي كرجي مراددر لكن مأمور به دكيلدر. ايماني دخي كرجي مأمور بهدر، لكن مورادلله دكيلدر. والله تعالي اعلم.

167 İbrahim Hakkı Erzurumî'ye ait *Tefvîznâme*'den.

168 Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 1898.

Müellifini belirleyemediğimiz bu risâlede, gaybe ait konuları bilmenin mümkün olduğu ve ehlullahın bu noktada çeşitli sınıflara ayrıldıkları beyân ediliyor. Bâlî Efendi'nin yaptığı irâde ve ilim arasındaki tâbî-metbû ilişkisi sıralamasına burada yer verilmekte ve "Gaybı bilmek Allah`ın dilemesine (meşîet-i ilâhî); meşîet de Allah`ın ilmine, ilim de mâlûma tâbîdir. Ve ma'lûm da senin ve â'yân-ı sâbitenin (mâhiyetler) ahvâlidir" denilmektedir. Bu cümleden hareketle İslâm'ın kader anlayışında Cebriyye ve Kaderiyye'ye yer olmadığı beyân edilir.

Eserde Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'den naklen: "Sırr-ı kader, ilimlerin en büyüğüdür. Cenâb-ı Hakk, zâtını mârifet-i tâmme ile ârif olanlardan başkasına tefhîm ve tâlim etmez" denilmektedir. Kısaca sûfiyyenin gaybı bilebileceği, Allah'ın bu lütfuna mazhar olabileceği beyân edilmekte, bu arada Mâtürîdî anlayışla örtüşen kazâ ve kader tanımlarına da yer verilmektedir.

Kâfirlerin ve âsilerin kadere isyânlarının âhirette geçerli olmayacağı vurgulanmaktadır. Zirâ "Cenâb-ı Hakk'ın ilm-i ilâhî-i ezelîsinde (ezelî ilminde) mahkûmun aleyh olan (hükmedilen, karara bağlanan) mâlûm üzere istidât-ı hâss-ı gayri mec'ûleleri hakka i`tâ ettikleri şeyden başka Cenâb-ı Hakk kazâ (hükm) etmedi, takdîr etmedi, kitâbet etmedi. Onlardan sâdır olan amel ve ef'âl, zâtlarında bil-kuvve kâim olup zâtlarının i`tâ ettikleri şeylerdir" denilmekte böylece fiile dâir sorumluluk kula nisbet etdilmekedir.

Risâlede Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye isnâd edilen "â'yân-ı sâbite" kavramı üzerinde durulması ve yapılan çeşitli atıflar, söz konusu müellifin, İbnü'l-Arabî'nin fikirlerinden etkilendiğini göstermektedir.

Eser, içerik ve konulara yaklaşımı itibârîyle de Sofyalı Bâlî Efendi'nin *Kazâ Kader Risâlesi* ile benzerlikler arz etmektedir.

Risâlenin Süleymaniye Kütüphânesi'nde (Nuri Arlasez, nr. 284, vr. 82b-92a) yazma bir nüshası bulunmaktadır.

III. RİSÂLELERİN MUHTEVÂSI

Bir müellif tarafından yazılan eser, yazıldığı döneme ait toplumun dinî, kültürel ve zihinsel hayatının bir tezâhürü mesâbesindedir. Geçmişi anlamak ve değerlendirmek, büyük ölçüde o döneme ait eserlerin incelenmesi ve anlaşılmasıyla mümkündür.

Osmanlı Müelliflerince Yazılan Kazâ-Kader Risâleleri ve Taşköprîzâde'nin Risâle fi'l-Kazâ ve'l-Kader Adlı Eseri başlıklı tezimizin birinci bölümünü Osmanlı müelliflerinin yazdığı kazâ, kader ve ef'âl-i ibâd risâlelerine ayırdık. İnceleyip, anlamaya ve tanımaya çalıştığımız bu risâlelerin, telif sebeplerine bakıldığında bunların genellikle müelliflerin dönemlerine ait şartları dikkate alarak yazılan risâleler oldukları görülür. Söz konusu şartlar ise risâlelerde şöyle belirtilmektedir: "Ehl-i sünnet itîkâdında görülen sapmalar, yer yer Cebrî ya da Mu'tezilî görüş sahiplerinin ortaya çıkması, sapık görüşlerden halkı korumak için onları uyarmak ve doğru itikadın tesisi için yanlış kader inancı hakkında bilgi vermektir"[169]. Bunların dışında ilmî bir faaliyet olarak meseleye yaklaşanlar da vardır. Onlar da bütün mezheplerin aklî ve naklî delillerini nakletmek sûretiyle konuyu ele almışlar, ancak bunu hacimli bir kelâm kitabı olarak değil, bir risâle çerçevesinde mezhep müntesibi (takipçisi) kimlikleriyle kendi yorum ve düşüncelerini belirterek, diğer mezheplerin yanlış, tutarsız bazen de "sapık" buldukları görüşlerini çürütme yöntemini kullanmışlardır.

Risâlelerde kavramları doğru ve yerinde kullanmak ve yanlış anlaşılmalara mahal vermemek için, öncelikle kavramlar hakkında bilgi verme lüzûmu hissedilmiş, özellikle konuyla yakından alâkası olan kazâ, kader, irâde, kasd, ihtiyâr, istıtâat, vüs`, tâkat, kesb ve meşîet gibi kavramlar üzerinde durulmuştur.

Risâlelerde kazâ ve kader meselesi temel bir îmân esası olarak kabul edilmiştir. Kader inancının gerekliliği üzerinde durulmuş, konu Allah'ın ilim sıfatı başta olmak üzere, O'nun irâde, kudret ve tekvîn sıfatları bağlamında değerlendirilmiştir. Kadîmle hâdis, vâcibü'l-vücûd ile mümkinü'l-vücûd arasındaki ilişkilerin de ele alındığı

169 Muhammed b. Mustafa el-Vânî, *Risâle fi'r-red ale'l-Cebriyye ve'l-Kaderiyye*, Süleymaniye Ktp., H. Hüsnü Paşa, nr. 260, vr. 140b.

risâlelerdeki ana konular arasında “Allah’ın Sıfatları” konusunun en önemli konu olduğu görülmüştür.

Kader meselesinin târihî seyri hakkında bilgi veren müellifler, meseleyi İslâm âleminde ilk defa Cebriyye’nin bir problem haline getirdiğini belirtmişlerdir. Cebriyye insanın fiillerinde zorunlu olduğunu iddia etmiştir. Ehl-i sünnet kelâmcılarının çoğunluğuna göre insanlara ait fillerin, kendilerinin hiçbir etkisi olmaksızın yalnız ilâhî irâde ve kudretin tesiriyle gerçekleştiğini ve insanların gerçek anlamda fâil olmadıklarını iddia edenlere “Cebriyye” denilir. Onlara göre insanın ne kasdı, ne irâdesi, ne de ihtiyârı vardır. İnsan fiiliyle, muharrik bir kuvvetin tesiri neticesinde hareket eden varlıkların fiilleri arasında herhangi bir fark yoktur”[170]. Risâlelerde, Cebriyye’nin bâtıl bir mezhep olduğu hususunun aklî ve naklî delillerle ispat edilmesine çalışılmıştır.

Risâlelerin müellifleri arasında Kaderiyye’yi Mu’tezile ile birlikte değerlendirenler olduğu gibi, her ikisini ayrı başlık altında inceleyenler de olmuştur. Kaderiyye, “kul fiilinin hâlikıdır, kulun fiilinde ilâhî irâdenin tesiri yoktur, insan fiil ve hareketlerinde serbesttir, ne yaparsa kendi kudret ve irâdesiyle yapar. Kısaca kul, kendi fiilini kendi yaratır”[171] görüşünü benimsemiştir. Tez çalışmalarımız esnasında inceleyebildiğimiz risâlelere göre, gerek mütekaddimîn gerekse müteahhirîn âlimler arasında XX. yy. başlarında yaşamış olan Halil Şükrü Boyabâdî’ye gelinceye kadar, ne Cebriyye’nin ne de Mu’tezile’nin takipçisi olan bir müellif tesbit edilememiştir. Boyabâdî, fiillerin yaratıcısının Allah olduğunu söyler, ancak şerri yaratma işini Allah’a nisbet etmeyi O’nun adâlet sıfatına uygun bulmaz.

Bazı müellifler, özellikle Mâverâünnehir ulemâsının etkisiyle, Mu’tezile ve Cebriyye’yi İslâm dâiresi dışında değerlendirmiştir. Hz. Peygamber’den nakledilen bir rivâyete[172] istinâden onların “bu ümmetin Mecûsîleri” oldukları ve âhiretteki hallerinin kâfir, müşrik ve şeytanlardan daha kötü olacağını söyleyenler de vardır[173]. Bununla

170 Taşköprîzâde, *Risâle fi’l-kazâ ve’l-kader*, Konya Yusufağa Ktp., nr. 346/8, 102 ظ vr.

171 a.mlf., 102 ظ vr.

172 Ebû Dâvûd, “Kader” 2.

173 Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, IV, 625.

birlikte Teftâzânî'nin benimsediği üslûba[174] uyan ve meseleyi hoşgörü çerçevesinde ele alıp Mu'tezile'yi de İslâm dâiresi içinde telakki edenler olmuştur. Bu gözle bakanlar Mu'tezile'ye ait: "Kul kendi fiilini kendisi yaratır" ilkesini "Allah bizzat yaratıcıdır, kul ise Allah'ın kulda yarattığı sebepler ve âletler vasıtasıyla yaratır demek istemişlerdir", şeklindeki bir yorumla, gerçek anlamda yaratmayı Allah'a nispet ettiklerini düşünmüştür. Bu sebeple söz konusu yazarlar Mu'tezile'nin Allah'a şirk koşmuş sayılmayacağını kabul ederler[175].

Mâtürîdî anlayışın hâkim olduğu geleneksel Osmanlı düşünce yapısının hedefinde Cebriyye ve Mu'tezile olduğu gibi Eş'ariyye de vardır. Bu ekol hakkındaki çeşitli yaklaşımları şöyle sıralayabiliriz:

Eş'arîlerle ilgili genel kanaat, onların kader anlayışının "cebr-i mütevassıt" olarak nitelendirilmeleridir. Bu konuda Gümülcineli Seyyid Muhammed b. Ahmed (v. 1203/1788), *Risâle fi'l-kazâ ve'l-kader* adlı eserinde **"**Eş'ariyye, Allah'ın fiile yakın olarak kulda yarattığı bir irâde ve gücü kabul eder; ancak kulun fiile mahal olmanın dışında hiçbir tesirinin olmadığı görüşündedirler. Hattâ kulun fiili kendi tercihiyledir zorla değildir; ancak tercih, Allah tarafından cebr iledir. Biz fiili işlerken tercihimizde mecbûruz"[176] diyerek cebr-i mütevassıt bir görüşü benimsediklerini belirtmektedir.

Van'lı Mustafa Efendi'de (v. 1000/1591) Eş'arîleri, Cebriyye ile Mu'tezile arasında konumlandırır ve onları cebrî anlayışa ortak olmakla ithâm eder. Şöyle ki: "Cebr-i mütevassıt, Eş'ariyye'dir –yani, tefvîz (Mu'tezile) ile Cebr-i mahz (Cebriyye) arasında bir anlayışı benimseyenler demektir"[177]. XIX. yüzyıl ulemâsından Kütahya'lı Ahmed Âsım Efendi (v. 1307/1889) ise Eş'arîler hakkında şöyle söyler: "Kulun

---

174 Teftazânî, Mâverâunnehir fıkıhçılarına ve kelâmcılarına karşı bir dereceye kadar Mu'tezile'yi, akıllıca savunmak mecburiyetini hissetmiştir. Mezhepler arasındaki amansız ve acımasız mücadelelerde, taraflar birbirini, "kâfirden daha kötü olma", damgası ile damgalamaya çalışmışlar, bu konudaki nazarî ve hayalî iddialarını, hiç bir geçerliliği olmayan kuru mantık kaideleri ve mugalâtaya varan kıyâs usûlleriyle ispatlamaya çalışmışlardır. Bu nevi sert ve katı hükümler verip, Mu'tezile'yi, Mecûsilerden daha kötü, diye tanıtırken ne İslâm'ın rûhuna, umûmî esaslarına ve büyük Tebliğcisinin davranış biçimine bakmışlar, ne de kalblerine danışarak vicdanlarının sesine kulak vermişlerdir. Kuru mantıkçılığın ve mücerred nazariyeciliğin en büyük zararı bu gibi yerlerde bütün çıplaklığı ile ortaya çıkmaktadır. Kuru nazariyecilik, mücerred istidlâl ve kıyascılık ekseriyâ dinin rûhuna uymayan ve insanın fıtratına aykırı olan neticeler meydana getirmektedir ki, aynı hususu Mu'tezile'de görmek de mümkündür. Sa'düddîn Teftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi* (*Şerhu'l-Akâid,* Hazırlayan Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1982), s. 71-72.

175Gümülcineli Seyyid Muhammed b. Ahmed, *Risâle fi'l-kazâ ve'l-kader*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3570, vr. 26b; Ayrıca konuyla alakalı Teftâzânî'nin açıklamaları için bir önceki dipnota bakınız.

176 Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar nr. 4140/3, vr. 19b-24b.

177 Vankulî, vr. 140–153.

irâdesinin, fiilin ne aslına ne de vasfına te'sirinin olmadığını iddia eden Eş'ariyye'nin bu düşünceleri, müteahhirîn ulemânın da ittifakıyla "cebri mahz'a" râcî bir "cebr-i mütevassıt" olarak isimlendirilmelerine sebep olmuştur"[178].

Müstakimzâde Süleymân Sa'deddîn Efendi'nin (v. 1202/1787) Eş'ariyye hakkındaki görüşü şöyledir: "Fiil ve ihtiyâr Allah'ın mahlûkudur diyerek fiili kula nisbet edemediler, böylece kendilerini Cebr-i mütevassıttan kurtaramadılar"[179]. Ef'âl-i ibâd risâleleri içerisinde en fazla rağbet gören risâlenin müellifi olan Akkirmânî (v. 1174/1760), Eş'ariyye'nin görüşü hakkında şu değerlendirmeyi yapar: "Eş'arîler'in kulun fiili zorla değil kendi tercihiyledir, yoksa cebir lâzım gelir, bununla birlikte kul fiilinde hür olsa da irâdesinde hür değildir (muzdarrdır)"[180] tarzındaki görüşleri onların cebr-i mütevassıta kâil olduklarını gösterir.

Konuya ilişkin risâlesi bulunan Esîrîzâde de şöyle demektedir: "Eş'arîler irâde-i cüz'iyyeyi mahlûk addetmeleri ve kul için zorunlu olan bir irâdeyi benimsemeleri nedeniyle irâde-i cüz'iyyeyi mahlûk kabul etmişler, böylece Cebr-i Mahz'a düşmüşlerdir"[181].

Taşköprîzâde ise Eş'arîler ile Mâtürîdîleri "Ehl-i sünnet" kavramında birleştirme gayreti dolayısıyla, arasındaki ihtilâfı, Eş'ârîler'in fiili işlemeye yakın bir irâdeyi, Mâtürîdîler'in ise fiili tercih esnasında var olan bir irâdeyi benimsemelerinden ibaret görür[182]. Hattâ bu müellif, söz konusu iki fırkanın mutlak olarak birbirlerinin görüşlerini nefyetmelerini doğru bulmaz[183].

Eleştirilerin dozunu hafifleten müelliflerden Saçaklızâde'ye (1145/1732) göre Eş'arîyye'nin "kul fiilinde hür, ancak ihtiyârında mecbûrdur"[184] demesi cebr ve tefvîz anlamına gelmez. Hâlid el-Bağdâdî'ye (v. 1242/1827) göre ise Mâtürîdîlerle Eş'arîler arasında bâriz bir fark yoktur. Mâtürîdîler kula ait kudretin fiiller üzerinde etkili

---

178 Süleymaniye Ktp., H. Hüsnü Paşa, nr. 260, vr. 140–153.

179 Müstakimzâde Süleyman Sa'deddîn Efendi, *el-İradetü'l-âliye fi'l-irâdeti'l-cüz'iyye*, Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 614, vr. 58-62.

180 Hacı Selim Ağa, nr. 1273, vr. 22a-51a.

181 Esîrîzâde Abdülhâlim el-Bursevî, *Risâletü'l-hâkimiyye fi'l-irâdeti'l-cüz'iyye*, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 86, vr. 89-146.

182 Taşköprîzâde, 106 ظ vr.

183 Taşköprîzâde, 107 و vr.

184 Saçaklızâde, *Risâletu irâdeti'l-cüz'iyye*, Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 648.

olduğunu kabul ederken, Eş'arîler tesirsiz bir kudret fikrini benimsediler, bu durum onların Cebre ircâ edilmelerini gerektiren bir durum değildir[185]. Dâvûd-i Karsî (1169/1756) ise, Eş'arîyye hakkında yapılan eleştirilere katılmakla birlikte tenkidde aşırılığı doğru bulmadığını zikreder[186].

Mâtürîdî müelliflere göre "Selefin takipçileri olan Mâtürîdîlerin" en önemli özellikleri kulların fiillerini de, bütün âlemi de yaratanın Allah olduğunu söyleyip yaratma sıfatını başkasına izâfe etmekten kaçınmalarıdır[187]. Bu hususta Dâvûd-i Karsî Mâtürîdîlerin görüşlerini aktarırken şunları söyler: "Yaratma" demek bir şeyin yokluktan (adem) varlık alanına (vücûd) çıkarılmasıdır. Bununla birlikte fiil yokluk halinden varlık alanına çıktığından tek başına kula nisbet edilemez. Çünkü bir şeyi yoktan meydana getirmek Allah'a ait bir sıfattır. Böyle bir kudret ancak Allah'a ait olabilir. İmâm Mâtürîdî'nin, kulun fiilleri üzerinde müdahalesinin bulunduğunu kabul etmesi, kulun fiilini yaratması demek olmayıp, sadece kesb cihetiyledir. Yaratma kesbten sonradır ve ancak Allah'a izâfe edilebilir"[188].

Söz konusu müelliflerce sevâp ve azabın terettüp edeceği bir irâde ve yaratma anlayışının yanı sıra, teklîfin sıhhatine Mâtürîdî anlayışın uygun olduğu vurgulanır.

Saçaklızâde (1145/1732) şöyle söyler: Mâtürîdî'ye göre fiil ve irâde her ne kadar mahlûk olsa da, kul ihtiyârî fiilinde mecbûr değildir. Kul fiilinde kâsibdir, fiili yaratan Allah'tır. Allah'ın, fiili, insanın irâdesinden sonra yaratması sebebiyle sorumluluk kula aittir. Allah'ın, kulun fiilini bilmesi ve levh-i mahfûzda yazması kulun fiilinde mecbûr olacağı bir anlayışa götürmez[189].

Mâtürîdîlere göre insanların hür bir irâdesi vardır. Hayır-şer, fayda-zarar, îmân-küfür, tâat-ma'siyet, harekât-sekenât, bütün kevnî hâdiseler, her şey Allah'ın kazâsı ve kudretiyledir[190].

---

185 Hâlid Ziyâeddin el-Bağdâdî, *Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyye*, Âtıf Efendi Ktp., nr. 1392, s.140.

186 Dâvûd-i Karsî, *Risâle fî beyâni meseleti'l-ihtiyârâti'l-cüz'iyye ve'l-idrâkâti'l-kalbiyye*, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 1273/4, vr. 55a.

187 Bk. Mâtürîdî, s. 319; *Hâşiyeli Akâid-i Ramazan Efendi*, İstanbul 1985, s. 180-184.

188 Dâvûd-i Karsî, vr. 52a-69b.

189 Saçaklızâde, Hacı Selim Ağa Ktp., 1273/4, 52a-69b.

190 İzmirî, *Kazâ ve kader risâlesi*, Süleymaniye Ktp., Laleli, 3321, 75a vr.

Gümülcinevî de (v. 1203/1788) İmâm Mâtürîdî'nin kulların ihtiyârı meselesindeki görüşlerini aktarır ve naslardan hareketle kulun kâsib, Allah'ın hâlık olduğu ve kula ait bir irâdenin bulunduğunu açıklar. Sevâp ve azabın terettüp edeceği bir irâde ve yaratma anlayışıyla, teklîfin sıhhatine Mâtürîdî anlayışın uygun olduğunu belirtir[191].

Mâtürîdîlere göre cüz'î irâde, ihtiyâr ve meşîetle aynıdır. İrâde, Allah'ın kula bir hibesi olarak kalbin bir şeye meyletmesine denir. Kul bir işe meylettiğinde de (cüz'î irâdesini sarf ettiğinde) Allah Teâlâ fiille beraber kul için hâdis bir kudret yaratır. Bu kudret fiilden önce değildir. Zirâ fiilden önce olsa, kul bir şeyi yapmayı murâd ettiği vâkit yaratıcıya muhtaç olmazdı. Halbuki "Allah muhtaç değil, siz Allah'a muhtaçsınız"[192] meâlinde âyet mevcuttur. Şâyet kudret fiilden sonra vâki olsa, fiilin kudretsiz meydana gelmesi gerekirdi ki, bu da imkânsızdır[193].

Muhammed b. Mustafa el-Alâî de (v. 1234/1818) Mâtürîdîlerin insanın hür irâdesi bulunduğunu kabul ettiklerini belirtir ve şöyle devam eder: "Mâtürîdiyye'ye göre kul için fiili yapmak ve terk etmek eşit olarak câizdir. İrâde ikisinden birini tercih etmektir, Allah da bu irâde sayesinde kulların yapacaklarını bilir ve böylece takdir eder"[194].

Mutasavvıfların ef'âl-i ibâd ve kader algıları konusunda kaynaklara baktığımızda, onların genellikle Mâtürîdî görüşe yakın oldukları görülür. Osmanlılarda akâid sahasında eser vermiş ulemânın birçoğunun aynı zamanda tasavvufa dâir eserlerinin de olması, tasavvufla kelâm ilmi arasındaki ilişkinin ne derece kuvvetli olduğu konusunda bir ipucu niteliğindedir. İncelediğimiz kazâ-kader ve ef'âl-i ibâd risâlelerinin bir kısmında tasavvufî hayatı ve anlayışı teşvik eden öğüt ve tavsiyelerin önemli bir yer işgal ettiğini görmekteyiz. Böyle bir yakınlıktan da ortaya çıkabilecek muhtemel sonuç, itikatta bir sûfî-Mâtürîdî ittihadının olduğunu gösterir. Bunlar

191 Gümülcineli Seyyid Muhammed, vr. 28b.

192 Muhammed 47/38.

193 Esîrîzâde, s. 89-146.

194 *Şerhu'l-irâdeti'l-cüz'iyye*, Âtıf Efendi Ktp., nr. 2884-4, vr. 46b-52a.

içerisinde Nakşibendî nisbesiyle bilinen Şeyh Şa'bân-ı Mudûrnî Efendi (v. 1002/1594) tasavvuf ehlinin kader konusunda Mâtürîdîlerle aynı görüşü paylaştıklarını söyler[195].

Taşköprîzâde ise "sûfîlerin *tesirsiz bir kudret* anlayışını benimsediklerini; fiille kul ilişkisini mahalliyyetten ibaret (kulun fiilin meydana gelmesinde aracı olması) gördüklerini belirtir. Onlara göre fiilin öncesinde "aklın hayır ve şerre hazırlanmasıyla" insan fiili işlemeye elverişli hale gelir. Allah Teâlâ da âdeti üzere kulda kudret ve irâde yaratmadan hayrı-şerri yaratır. Meselâ oluk ile kendi içinden akan suyun ilişkisi itibârîyle suyun akmasında oluğun tesiri yoktur. Oluğun fiile mahal oluşu, kendisinin genişlik ve darlığı sebebi ile suyun azlığı ve çokluğunadır"[196]. Sûfîlerin bu sözü hakkında Taşköprîzâde'nin değerlendirmesi şöyledir: "Sûfiyye; her ne kadar kul için fiile yakın kudret kabul etmese de, fiilleri kulun istîdât-ı fıtrîsine isnâd etmiştir. Böylece fiili kula nisbet etmekle Cebrden uzaklaşmış ve Ehl-i sünnet arasında hâkim olan görüşe yakın bir düşünce ortaya koymuştur[197].

Taşköprîzâde'nin bu görüşü dikkate alındığında Sûfîlerin bu konuda Eş'arîlerle aynı düşünceyi paylaştıkları görülmektedir. Nitekim Eş'arîler de "İnsana yaratma nisbet edilemez, çünkü insan fiilini ancak kesbeder. Fiilin kendi elinden çıkmış olması ve *fiile mahal olması* dolayısıyla fiil ona izâfe edilir. Yaratıcılık sadece Allah'a ait olduğundan, en ince ayrıntısına kadar bütün varlıklar vasıtasız bir şekilde O'nun tarafından icad edilmiştir"[198] demekle, insanın fiilde mahal olmanın dışında bir fonksiyonunun olmadığını ifade etmişlerdir.

195 Şeyh Şa'bân-ı Nakşibendî, *Risâle fi'l-kazâ ve'l- kader*, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi nr. 2047, vr. 222–231.

196 Taşköprîzâde, 110 a vr.

197 Taşköprîzâde, 110 و vr..

198 Gümülcinevî, *Risâle fi'l-kazâ ve'l-kader*, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 4140/3, vr. 19b-24b.; Yavuz, "Eş'ariyye", *DİA*, XI, 449.

İKİNCİ BÖLÜM

TAŞKÖPRÎZÂDE ve "*RİSÂLE Fİ'L-KAZÂ VE'L-KADER*" ADLI ESERİ

I. TAŞKÖPRÎZÂDE'nin Hayatı ve Eserlerine Kısa Bir Bakış

1. Hayatı

Taşköprîzâde ünvanıyla şöhret bulmuş âlimlerin en meşhuru olan, İsâmüddin (Dinin göz sürmesi, boyası) lakabı ve Ebu'l-Hayr künyesiyle (soyadıyla) anılan Ahmed Efendi'nin tam adı Ebu'l-Hayr İsâmüddin Ahmed b. Muslihiddin Mustafa b. Hayreddin Halil olup; 901 (1495) yılında (14 Rebiü'l-evvel) Bursa'da doğmuştur. Döneminin klasik ilimleriyle uğraşan Ahmed Efendi, babası Muslihiddin Mustafa ve amcası Kıvamüddin Kasım'dan Arapça, Kur'ân ve Kur'ân ile ilgili ilimleri öğrendikten sonra babasının işaretiyle ilim yolunda ilerlemeye karar vermiş; Bursa ve İstanbul'daki birçok hocalardan dersler alıp, eğitimini tamamlayarak 931'de (1524) Dimetoka Medresesi'ne müderris olarak tayin edilmiştir.

933'te (1525) İstanbul'daki Hacı Hasan Medresesi'nde, 936'da (1529) Üsküp İshak Paşa Medresesi'nde, 942'de (1535) İstanbul Kalenderhâne Medresesi'nde, 944'te (1537) Mustafa Paşa Medresesi'nde, 945'te (1538) Edirne Üç Şerefeli Medreselerin birisinde, 946'da (1539) Semâniye Medreseleri'nde, 950'de (1543) Edirne Sultan Beyazıt Medresesi'nde müderris olarak görev yapan Ahmed Efendi, 952 (1545) yılında Bursa kadılığı görevine gelmiş, 954'te (1547) Sahn Medreselerine müderris olarak atanmıştır. 958'de (1551) İstanbul Kadılığına getirilen Taşköprîzâde, 961 (1553) yılına kadar bu görevini sürdürmüş, bu tarihte gözlerini kaybetmesi üzerine emekliye ayrılmıştır. Emekliye ayrıldığı bu tarihe kadar toplam 24 yıl müderrislik ve 6 yıl da kadılık yapmıştır. 968 yılının Receb ayının 2. gecesi (2 Mart 1560) 67 yaşındayken vefat etmiştir. Kabri, Fatih civarında Aşık Paşa mahallesindedir[199].

---

[199] Taşköprîzâde, *eş-Şakaiku'n-Nu`maniyye fî ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye* (Mecdî Mehmed Efendi Tercümesi, Hadâ'iku'ş-Şakâyık), İstanbul 1989, s. 524-527; Nev`îzâde Atâyî, *Hadâiku'l-Hakâik fî Tekmileti'ş-Şakayık*, İstanbul 1989, s. 8-11; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 454-455; Münir Aktepe, "Taşköprizâde", *İA*, XII/I, 41-45; Ahmet Suphi Furat, "Şekâyık-ı Nu`maniyye'nin Türk İlim Tarihindeki Yeri", *Türk Tarihinde ve Kültüründe Kastamonu, Tebliğler*, Ankara 1989, s. 55-56.

2. İlmî Kişiliği

Onun ilmî kişiliğini yansıtması bakımından eğitim sürecinde okumuş olduğu kitaplar, eğitimini aldığı ilimler, ders almış olduğu hocalar ve yapmış olduğu ilmî çalışmalar oldukça önem arzeder. Bu bakımdan Taşköprîzâde İsâmüddin Ahmed Efendi'nin ilmî kişiliği konusunda en teferruatlı bilgiyi Mecdî Mehmed Efendi (v. 1591)'nin *eş-Şakaiku'n-Nu`mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye* çevirisinde bulmaktayız. Onun verdiği bilgiye göre Taşköprîzâde Ahmed Efendi başlangıçta Kur'ân-ı Kerîm'i okumayı öğrenip hatim ettikten sonra babasından Arap dili'ni öğrenmiştir. Bir ara Mevlâna Yetim adıyla tanınan bir âlimden sarf ve nahiv dersleri alan Ahmed Efendi bu hocadan *Maksûd*, *İzzî*, *Merâh*, *Avâmil*, *Misbâh*, *Kâfiye* ve *Kâfiye'*nin şerhi *Vâfiye*'yi merfu`âta kadar okumuş ve ezberlemiştir. Daha sonra Bursa Molla Hüsrev Medresesi müderrisi olan amcası Kıvamüddin Kasım'dan Vâfiye'yi mecrurâta kadar okuyup, yine sarf'dan *Haruniyye*, nahivden *Elfiyetü İbn Mâlik*'i, *Zû`ı Misbâh*'ı okumuştur. *İsâgoji ve şerh-i Şemsiye*'yi de amcasından okuyan Ahmed Efendi, Amasya Hüseyniye Medresesine atanan babasıyla birlikte Amasya'ya giderek ondan *Şerh-i Şemsiye*'yi, *Şerh-i Akâid*'i, *Hocazâde*'yi, *Mes'ud*'u, *Şerh-i İsfehânî*'yi okumuştur. Bundan sonra babası "zimmeti himmetime lazım olan hakk-ı übüvvet-i inayeti ben tamam eyledim şimdengeru tekmil-i zât ve tahsîl-i kemalât eylemek senin elindedir"[200] diyerek kendisinden alabileceklerinin tamamını aldığını söylemiştir.

Bundan sonra dayısından *Hâşiye-i Tecrîd*'i, Fenârî Muhyiddin Çelebî'den *Şerh-i Miftâh*'ı, Kocalı Seydî Muhyiddin Efendi'den *Şerh-i Mevâkıf*'ı ve *Keşşaf*'ı, Mirim Çelebi'den Ali Kuşçu'nun astronomiyle ilgili *Fethiye* adlı kitabını, Şeyh Muhammed Magûsî'den *Sahih-i Buhârî*'nin bir miktarını, Kadı İyaz'ın *Şifâ*'sını okuyup, ilm-i hilaf ve ilm-i cedel gibi aklî ilimleri öğrenmiştir. Şeyh Muhammed Magûsî'den ve daha pek çok üstaddan icazet alan Taşköprîzâde Ahmed Efendi, 931 yılında Dimetoka Medresesi müderrisliğine getirildikten sonra kendi okumuş olduğu ilimler ve kitapları okutmaya başlamıştır. Bundan başka müderrisliğinin çeşitli devrelerinde İslâmî ilimlerin pek çoğuyla ilgili, döneminin önemli eserlerini de okutarak inceleme fırsatı bulan Taşköprîzâde özellikle Arapça, fıkıh ve kelâm alanlarında hemen

---

[200] Taşköprîzâde, *eş-Şekâik* (Mecdî Çevirisi), s. 525.

bütün kitapları talebelerine okutmuştur[201]. Talebeliği sırasında okumuş olduğu eserler ile hocalığı esnasında okutmuş olduğu eserler incelendiğinde Taşköprîzâde'nin İslâmî ilimler alanında büyük bir birikime sahip olduğu söylenebilir. Nitekim döneminde mevcut eserlerin hemen tamamını bizzat gören ve inceleyen Taşköprîzâde'nin, 961 (1553) senesinde emekli olduktan sonra, gözleri görmediği halde yazmış olduğu, yaşadığı dönemdeki ilimleri, bu ilimlerle ilgili eserler ve yazarlar hakkında oldukça değerli bilgiler veren *Miftahu's-Sa`âde ve Misbâhu's-Siyâde* ve 965 (1557) yılında tamamladığı, Osmanlı dönemi ulemâ ve meşayihlerinin hayatları hakkında bilgi veren *eş-Şakaiku'n- Nu`mâniyye fî `Ulemâi'd-Devleti'l-`Osmâniyye* adlı eserleri onun bu konudaki vukûfiyetini göstermektedir. Yazmış olduğu iki büyük eserinden hareketle onun ansiklopedist bir ilim adamı olarak değerlendirilmesi mümkündür[202]. Zira her iki eser de ansiklopedi niteliğindedir. Ancak risâlelerine göz atıldığında bunların çoğunlukla Arap dili, fıkıh, kelâm hadis gibi klasik İslâmî ilimlerle ilgili olduğu görülür. Bu bakımdan onun için, İslâmî ilimlerin her alanında söz sahibi bir âlim nitelemesi de yapılabilir.

3. Eserleri

Taşköprîzâde İsâmüddin Ahmed Efendi'nin çok şöhret bulmuş iki eseri olan eş-Şakaiku'n-Nu`mâniyye ve Miftahu's-Sa`âde'nin yanında, bir çok ilim dallarıyla ilgili daha pek çok eserleri de vardır. Bunlar arasında Seyyid Şerif Cürcânî'nin *Hâşiyetü'l-Keşşâfının Hâşiyesi*, *Hâşiyetü't-Tecrîd Hâşiyesi, el-Me`âlim fi'l-Kelâm*, *Ferâiz ve şerhi*, Me`ânî ilmine dair *Hâşiye `ala Fevâidi'l-Gıyâsiyye*, Kıraat ilmine dair *Şerhu'l-Cezeriyye*, Tarih ilmiyle ilgili *Nevâdirü'l-Ahbâr fî Menâkıbi'l-Ahyâr*, *Tevârihü'l-Enbiyâ*, *Ahvâlü'l-Mülûk*, Arap diliyle ilgili *Şerhu'l- `Avâmil*, *Müfettihu'l-İ`râb*, *Şerhu Dîbâceti'l-Hidâye*, *Şerhu Dibâceti't-Tavâli`*, *Muhtasaru'n-Nahv, Sûretü'l-Halâs fi'l-İhtilâs*, sayılabilir.

Bundan başka otuz kadar risâlesi bulunan Taşköprîzâde Ahmed Efendi'nin risâlelerinden bazıları da şunlardır: *Risâletü'ş-şuhûdi'l-`aynî fi tahkîki mebâhisi'l-*

---

201 Aynı eser, ss. 524-527.
202 Babinger, Franz, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri* (çev. Coşkun Üçok), Mersin 1992, s. 94.

vücûdi'z-zihnî, *Risâletü'l-istifâ li-mebâhisi'l-istisnâ*, *Mesâlikü'l-halâs fi mehâliki'l-havâs*, *Risâletü'l-insâf fî müsâcereti'l-eslâf*, *el-Muhakemâtu beyne'l-Mevlâ-i Lütfî ve'l-Mevlâ'l-`Izârî fî irâdi's-seb`i'ş-şedâd*, *Risâletü'l-`inâye fî tahkiki'l-istiâre bi'l-kinâye*, *Risâle alâ mukaddimeti ilmi'l-belâğa*, *Risâletü't-tâ`ûn, Ta`likâtü `ala havâşi't-Telvîh*, *Ta`likâtü `alâ Sadri'ş-Şerî`a, er-Risâletü'l-câmi`a li-vasfi'l-`ulûmi'n-nâfi`a, Eclü'l-mevâhib fî ma`rifeti Vücûdi'l-Vâcib*, *Nüzhetü'l-elhâz fî ademi vaz`i'l-elfâz*; *Risâletü't-ta`rîf ve'l-`alâm fi halli müşkilâti'l-haddi't-tâm*, *Fethu'l-emri'l-muğlak fî mes'eleti'l-mechûl ve'l-mutlak*, *Risâletün fî tefsîri âyeti'l-vudû`*, *Risâletün fî kavlihi Te`âlâ "Hüvellezi halaka leküm mâ fi'l-ardı cemî`an"*[203].

203 Ali Duman, "Taşköprîzâde Ahmed Efendi ve Mevzu`âtu'l-`ulûm'da Yer Alan Usul ve Fıkh İle İlgili İlimler", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004/1.

II. Taşköprîzâde'nin "*Risâle fi'l-Kazâ ve'l-Kader*" Adlı Eserinin Tahlili

Taşköprîzâde, ***Risâle fi'l-kazâ ve'l-kader*** adlı eserine başlarken, kazâ-kader konusunun anlaşılması zor bir konu olduğu için meselenin ifadesi noktasında acziyetini ifade etmektedir.

Eser, iki bölüm (taraf), sonuç (hâtime) ve ekten (tezyîl) oluşmaktadır.

Müellif, birinci bölümde Allah Teâlâ'nın sıfatlarına yer vermiştir. Bu bölüm makâsıd (maksadlar) başlığı altında on maksad halinde incelenmiştir.

Birinci maksad, zorunlu varlık (vücûb lizâtihi) ve hükümleri hakkındadır.

Bir kavrama vücûd nisbet edildiği zaman onun ya varlığı (sübûtu) ya da yokluğu (selbi) zarûrî olur veya sübût ve selbden biri zarûrî olmaz.

Birincisi (varlığı zarûrî olan), lizâtihî vâciptir. O'na selbi zarûrî isbat edilmez. Varlığına sebep O varlığın bizâtihi kendisidir.

İkincisi (yokluğu zarûrî olan), zâtından dolayı olması imkansızdır. Bu, ademiyetle (yokluk) kayıtlanmıştır. Var olması zarûrî olarak imkânsızdır.

Üçüncüsü (varlığıyla yokluğu birbirine denk olan), imkân-ı hâs (özel bir imkân) ile mümkün olan varlıktır. Bu tür varlığa, varlık (vücûd) ya da yokluk (adem) ancak başkası sebebi ile isbât edilebilir; bu durumda söz konusu varlık vâcip, ya da mümtenî olur.

Vücûp lizâtihi'nin hükmü: Cüzlerden oluşmamış olmasıdır. Allah Teâlâ, eczâ-i akliye ve hâriciye olarak adlandırılan ve var olmak için başka varlıklara muhtaç olan bu cüzlerden oluşmamıştır. Varlığı zâtının gereği olan bu varlık, cüz ve benzeri her türlü şeyden uzaktır[204].

İkinci maksad, Vâcib Teâlâ'nın varlığının isbâtı hakkındadır.

Taşköprîzâde, Allah'ın varlığını diğer varlıkların O'na olan ihtiyacıyla açıklamakta ve şöyle söylemektedir: "Vâcibü'l-vücûd olmasaydı, başka hiç bir varlığın olmaması gerekirdi. Akıl, başka varlıkların varlığını kabul ettiğine göre Allah'ın varlığı kendiliğinden zihinde yerini alır. Nitekim mümkin, zâtından dolayı var olan bir varlık değil, başka bir varlığın onu var etmesi sebebiyle vardır. Dolayısıyla mümkin varlığın

204 Taşköprîzâde, *Risâle fi'l-kazâ ve'l-kader*, Konya Yusufağa Ktp., nr. 346/8, 97 و; 97 ظ vr.

var olmak için ihtiyaç duyduğu, zâtından dolayı var olan, zorunlu bir varlığın olması gerekir[205].

Üçüncü maksad, Allah'ın birliği konusudur.

Allah için, varlığı ancak mahiyetlerle mümkün olan harici fertler düşünülemez, aksi halde mahiyetlerin, kendisi sebebiyle var oldukları varlıklardan önce var olması gerekir ki, bu bâtıldır.

Vâcibü'l-vücûdla birlikte başka bir varlık iddia edilirse, o takdirde iki tane vâcip olur ki, ya bunlardan birisi vâcip lizâtihi olmaz, ya da iki vâcibin birlike olduğunu kabul etmek gerekir ki her ikisi de bâtıldır. O zaman vâcip lizâtihi'nin bir olduğu kendiliğinden ortaya çıkar.

Dördüncü maksâd, Allah Teâlâ'nın yüce sıfatları hakkındadır.

Müellife göre kemâl, ancak var olan bir şey için kullanılır. Mevcûdun kemâli ise, mevcûdun ya varlığı ya da hakikatı için lazımdır. Vâcip lizâtihi'nin varlığı, hakikatının bizzat kendisi olduğuna göre, kemâlatı da hakikatının bir sonucudur. Böylece yüceliğin (kemâl) Allah Teâlâ'ya isnâdı daha kuvvetlidir. Allah Teâlâ'nın kemâl sıfatları, zâtı üzerine zâiddir"[206]. Müellif, sıfatların zât üzerine zâid olmasıyla sıfatların bir mahalle hulûl etmesini kasdetmediğini, bu konudaki görüşünün Ebû'l-Hasen el-Eş'arî'nin "Allah Teâlâ'nın sıfatları, zâtının aynı da değildir gayrı da değildir[207]" ifadesiyle aynı olduğunu belirtmektedir. Felsefecilerle Mu'tezile'nin zâid sıfatları nefyetmelerini ise, bâtıl bir tutum olarak değerlendirmektedir[208].

Beşinci maksad, Allah'ın hayat sıfatı hakkındadır.

Taşköprîzâde: "Bu dünyada var olan her şeyin, O'nun zâtına dayanması bakımından Allah Teâlâ, hayat sıfatıyla vasıflanmaya daha layıktır" ifadesiyle Allah'ın

205 Taşköprîzâde, 97 ظ vr.

206 Taşköprîzâde, 98 و vr.

207 Muhammed b. Hasan b. Fûrek, Mücerred makâlâti'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî, Beyrut 1986, s. 39.

208 Taşköprîzâde, 98 و vr.

“hayy” (diri) olduğunu belirtmektedir. “Allah, O’ndan başka ilah yoktur, O hayydir, kayyûmdur”[209] âyetini, görüşüne delil olarak sunmuştur.

Altıncı maksad, Allah Teâlâ’nın ilim sıfatı hakkındadır.

Müellife göre ilim: “Bilginin, âlim tarafından keşfedilmesidir”. İlmin sebebi, âlimin maddeden kurtulmasıdır. Zirâ maddî olanda ilim değil de ihsâs (hissetme) olur.

Müellif, maddî olanda ilim olmaz ifadesiyle, bilgi ile bilen arasında bir manînin olduğunu iddia etmektedir. Kişide bilginin gerçekleşmesi için de âlimin bilgiye (malûm) varan yolda kendisine mâni olan birtakım engellerden kurtulamaması gerekmektedir.

Bu açıdan insanın kendi zâtını bilmesinde sorun yoktur, çünkü bu bilginin sebebi olan “maddeden soyutlanma” ve “eşya ile insan arasını perdeleyen mâni” ortadan kalkmıştır. Bu tür bir bilgi “huzûrî” ve “dâimî” olur. İnsanın başkasını bilmesine gelince durum böyle değildir. Zirâ kişinin başkasına ait bir bilgiye ulaşması yolunda, o kişiyle kendisi arasında sağlıklı bir iletişimin oluşmasına mâni olan “bedenî engeller” vardır. Nazar ve fikir hâlinde bazı bilgiler zihinde belirse de, aradaki mânî bütünüyle kalkmadığı için bilginin tamanına ulaşmak mümkün olmaz. Böylece, bilgiden (ma'lûmat) soyulmuş sûretler yoluyla elde edilen ilme, “ilm-i intizâî” ismi verilir.

Sûretler yardımıyla oluşan ilme, “ilm-i infiâlî” ve “ilm-i intibâî”, sûretlerin nefiste yer etmesiyle (husûlü ile) oluşan ilme ise, “ilm-i husûlî” denilir[210].

Müellife göre: “İnsanla bilgi arasındaki en büyük engel maddi engeldir[211]. İnsanın nefsi, bedenî engellerden tamamen kurtulduğu zaman, bütün bilgiler sûretiyle değil de kendisiyle (hakikat) bir defada o kişiye verilir. Bu çeşit ilme “ilm-i huzûrî, ilm-i şuhûdî” denilir. Beden engelinden kurtulan bazı tasavvuf ehlinden bu tür bilgilerin nakledilmesi bu tür ilmin varlığına delildir. Ancak kişi (sûfî) fânî olduğu için, bilgiyle olan bu ilişkisinin devamlı bir ilişki olamayacağı vurgulanmaktadır[212].

---

209 Hayy, lügatte diri, canlı manasına gelir. Allah’ın sıfatlarından olup, devamlı var olan, kesintiye uğramayan, varlığı ezelî ve ebedî olan demektir. Kayyûm ise, bütün mahlûkatın idâresini bizzat yürüten, hepsini hesaba çeken demektir *Kur’ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1993 (el-Bakara, 2/255).

210 Taşköprîzâde, 98 ظ vr.

211 a.mlf., 99و vr.

212 a.mlf., 99 و vr.

Allah’ın ilmi zâtı ile beraberdir (hâdis değildir). İlmin sebebi kendisinde mevcûd olduğu için ve âlimle mâlum arasında herhangi bir mânî olmadığı için bu ilme “ilm-i huzûrî” denilir.

Yine Allah Teâlâ’nın başkasını bilmesi de O’nunla mâlum arasında meşgul edici bir mâni olmadığı için “huzûrî” ve “şuhûdîdir”. Çünkü onu hiç bir durumda hiç bir şey meşgul etmez. Bunun için imkân dâiresindeki bütün küllîler ve cüzîler, soyut-somut her şeyin bilgisi onun ilmi içerisindedir. Bu şekilde sûretlere ihtiyaç duymaksızın edinilen bilgiye “ilm-i huzûrî” denilir. Allah Teâlâ’nın ilmi, bütün bu zikredilenlerle “ilm-i fiilî, ezelî, ebedî, sermedî ve dâimî” olur. Onun ilminden arzda ve semada zerre miktarı bir şey gizli kalmaz. Allah Teâlâ, ezelî ilme sahip olması dolayısıyla, imkan âleminin tamamının hakîkatlerini bilir. Mümkin varlıklar var olmazdan önce onlar hakkındaki hakîkatleri (bilgi) bilir, sonra o hakîkatlerin, madde olarak yaratılma aşamalarındaki bilgileri, sonra varlıktan sonra yok oluşlarını bilir. Bütün bu bilgiler ise, Allah Teâlâ için ezelde gerçekleşmiş bir ilimdir. Allah, bütün eşyanın ilk yaratılışından yok oluşuna kadar her aşamasını, yenilenmeye ihtiyaç duymayan bir ilimle bilir. Allah’ın ilmi bu tür bir ilim olmasaydı, hâdiselerin değişmesiyle O’nun ilminde de değişmeler (teğayyur) meydana gelirdi.

Allah’ın ilmi ile insan bilgisi arasındaki farklar:

Birincisi; Allah Teâlâ bütün ma'lûmâtı bilir. Yaptıklarımızı ve yapacaklarımızı bilir. O’nun bildirdiklerinin dışında insanlar O’nun ilminden hiçbir şeyi tam olarak bilemezler[213]. Bu herkesin kendi içinde hissedeceği bir durumdur.

İkincisi: Allah’ın ilmi, ma'lûmâtın kendisine tam bir şekilde açılması şeklindedir. Çünkü ona hiç bir şey gizli olmaz. Beşerin ilmi bunun tersinedir.

Beşere nisbet edilen “nazarî ilim”le insan ancak muayyen malûmâtın bazısını bilebilir, malûmâtın diğer durumlarından habersizdir.

Beşerin “şuhûdî ilmi” mertebesi ise, Allah’ın müşâhedesinden açıklık (incilâ) ve mertebe bakımından çok aşağıdadır. Çünkü beşerin ilmi ne kadar genişlerse genişlesin, sınırları Allah’ın ilminin mertebesine ulaşamaz. Nitekim Allah Teâlâ " O’nun

213 el-Bakara, 2/255.

bildirdiklerinin dışında insanlar O'nun ilminden hiçbir şeyi tam olarak bilemezler[214]" buyurmaktadır.

Üçüncüsü: Allah Teâlâ'nın ilmi ma'lûmâtına tâbidir. Çünkü Allah'ın ilimi fiilîdir, ma'lûmâtın devamlı olarak gerçekleşmesini icab ettirir. Nitekim bina ustası hayâlinde yüksek bir bina veya güzel bir köşk tasavvur ettiğinde, ustanın elinden çıkan eser bu tasavvura tâbidir. Beşer ilmi, sûretlere bağlı bir ilimdir. Bu durumda iki ilim arasında büyük bir fark vardır. Hatta beşerin ilmi Allah'ın ilminin yanında ilim dahi sayılmaz. Güneşin karşısındaki bir duvara vuran güneş ışınlarının, nur diye isimlendirilmesi gibi bir şeydir. Güneşin bir nuru vardır, ancak duvara yansıyan nur, güneşin nurlarından bir zerre ve bir feyizdir. Akıl sahibi olan herkes bu durumu kavrayabilir.

Allah Teâlâ'nın ilmi yaratılmış değildir. Böyle olsa idi ilmin Allah'tan ayrı bir sıfat olması gerekirdi. Aynı şekilde yaratma, kudret ve irâdenin eseridir. Bunlar ilim sıfatına tâbî iki sıfattırlar. Allah Teâlâ'nın ilmi yaratılmış olsaydı, âlim sıfatının bu iki sıfata tâbî olması gerekirdi ki, bu câiz değildir.

Yedinci maksad irâde sıfatı hakkındadır.

İrâde, Allah'ın ezelî ilmi çerçevesinde iki ihtimalden birini diğerine tercih etmektir. İrâde sıfatı, ilim sıfatından ayrı bir sıfattır.

Allah'ın ilmi devamlıdır, bütün zamana karşı aynı mesafededir, olayların değişmesiyle de O'nun ilminde bir değişiklik olmaz. İrâde sıfatı sayesinde tek bir zaman ve eşyanın değil de bazı zaman ve hallerin birbirleriyle olan ilişkileri belirlenir.

Kudret sıfatı, fiili işleme ve terk etme gücüne sahip olmaktır. Felsefeciler buna itiraz etmişlerdir. İki fırka arasındaki ihtilâfın kaynağı: Felsefeciler, bizim "dilerse yapar, dilemezse yapmaz" sözümüzdeki "dilemezse yapmaz" ifadesine itiraz ettiler. Onlara göre bu şartın gerçekleşmesi Allah için bir noksanlık anlamına gelir, Allah'ın bundan tenzîh edilmesi gerekir; kemâl, ancak feyzin devamıyladır" demişlerdir. Kelâmcılar ise, iki şartın da doğru olduğunu belirtmişler; Onlara göre ise "kemâl", söz konusu iki emirden yalnız birinin değil ikisinin birlikte doğru olmasıyladır.

214 el-Bakara, 2/255.

Taşköprîzâde'ye göre doğru olan görüş budur, dinî emir ve hükümler bu temeller üzerine kurulmuştur.

Sekizinci maksad, Semî` ve basar sıfatları hakkındadır.

Müellife göre, semi' ve basar sıfatlarının kabulü dinin icaplarındandır. Hakkında Kitap, sünnet ve icmâ vardır. Ancak Eş'ârîler bu iki sıfatın ilim sıfatından ibaret olduğunu kabul ederler. Diğer kelâmcılar ise: "Semi' ve basar sıfatları, Allah'ın ilim sıfatından ayrı, zâtı üzerine zâid iki sıfattır" demişlerdir.

Kelâmcıların bu görüşleri "teaddüd-i kudemâ" (Allah'tan başka kadîmlerin olması) tartışmasına sebep olmuştur. Ancak kelâm bilginleri: "Sıfatlar zâtın aynı olmadığı gibi gayrı da değildir ki çok kadîm ihtimali (teaddüd-i kudemâ) anlaşılsın, ayrıca varsayılan mahzûrun diğer sıfatlar için de olmadığı söylenemez" demişlerdir[215].

Dokuzuncu maksad, kelâm sıfatı hakkındadır.

Allah'ın mütekellim olduğu bilgisi, bütün peygamberlerden tevâtür yoluyla bizlere gelmiştir. Allah mütekellim olduğuna göre kelâm sıfatıyla da vasıflanır[216].

"Kelâm", harflerden meydana gelen ve hâdis olan kelâm-ı lafzî için de, kadîm olan kelâm-ı nefsî için de kullanılır.

Mutezile kelâm sıfatını kelâm-ı lafzî için kullanmaktan kaçınmıştır. Çünkü onlara göre: "Eğer kelâm-ı lafzî Allah'ın zâtı ile kâim olan bir sıfat dersek, Allah Teâlâ'nın sonradan yaratılanlara (havâdis) mahal olması anlamına gelir. Ya da Allah'tan başka kendi başına bir sıfat olur ki" müellife göre, her iki ihtimalin yanlış olduğunu açıkça bellidir[217].

Eş'ariyye, Allah'ın zâtı ile kâim olan, kadîm kelâm-ı nefsî'yi kabul etti. Onlara göre: "Kelâm-ı lafzî, Allah'ın levh-i mahfûz'da ya da Cebrâil'in (a.s.) lisânında yarattığı (ortaya çıkardığı), O'nun kadîm sıfatına delâlet eden bir sıfattır .[218]"

---

215 a.mlf., 101 و vr.

216 a.mlf., 101 و vr.

217 a.mlf., 101 و vr.

218 a.mlf., 101 و vr.

Hakîkat ehli (mutasavıflar) ise, "Allah Teâlâ kelâmı, misal âleminde yarattı ki bu âlem, görülmeyen (gayb) ile görülenin (şehâde) arasını birleştiren berzah'tır"[219] demişlerdir.

Onuncu maksad, tekvîn sıfatı hakkındadır

Taşköprîzâde, âlimler arasında "tekvîn" sıfatı konusunda ihtilâf olduğunu ifade eder. Ona göre bu ihtilafın kaynağı, "kudret" sıfatının tefsîri konusunda yapılan tartışmalardır. Müellif, bu "kudret" sıfatının tefsîrinden hareketle yapılan açıklamaları nakleder, konuyla ilgili mezheplerin görüşlerine yer verir[220].

Eserin İkinci Kısmı Ef'âl-i İbâd Meselesi Hakkındadır

Müellife göre Selef ulemâsı, varlıkların yaratılmasında Allah'tan başka yaratıcı olmadığı ve kulun itâatıyla sevâp, isyânıyla azap göreceği konusunda ittifak etmiştir[221]. Bu ifadede geçen "Allah'tan başka yaratıcı olmadığı" cümlesini "kulun hiç bir kudreti yoktur" diyen Cebriyye'nin görüşlerini iptal etmek için; "Kulun itâatından sevâp, isyânından azap göreceği" ifadesini ise "kul, fiilinin yaratıcısıdır" diyen Kaderiyye'yi (Mu'tezile) nefyetmek için söylemiştir.

Taşköprîzâde'ye göre, Cebriyye bu tutumuyla tefrîte düşmüştür, onların konuya ilişkin görüşü peygamber gönderilmesi ve teklîfin hikmetine aykırıdır.

Kaderiyye'nin görüşlerinin bâtıl olduğu ise nassın da delâletiyle açıktır.

Ehl-i Hakk (Ehl-i Sünnet): fiilde yaratma işini Allah'a; kesbi ise kula izâfe etmek sûretiyle itîkâdda orta yolu takip etmişlerdir.

Eş'ârîler: "Kulun bütün fiillerini Allah'ın yarattığını ve kulun da bu fiillerin müktesibi olduğunu" kabul ettiler. Onlara göre fiil de, kulun kudreti de, Rabbin halkı; kulun vasfı ve kesbidir[222]. Kulun hareketi, kulun kudretine nisbetle "kesb", Allah'ın

219 a.mlf., 101 و vr.

220 a.mlf., 101 ظ vr.

221 Nûreddin es-Sâbûnî, s.134.

222 bk. *Hâşiye-i Gelenbevî*, Matbaâ-ı Amire, 1307, s. 211.

kudretine nisbetle de “halk” diye isimlenir. Kulun bunda bir dahli söz konusu değildir”. Müellif Eş’ârîler’in bu düşüncelerinin nedenini ise şöyle belirtir: “Onlara göre, vücûdda müessir, sadece Allah Teâlâ’dır. Allah’ın dışındakiler esbâb-ı âdiyedir[223]. Bütün kâinât, vasıtasız bir şekilde Allah’a müsteniddir”[224].

Mâtürîdîler’e göre kulların fiilleri: “Kulun kudret ve irâdesi Allah için mahlûktur. Allah Teâlâ’nın kudreti iki zıdda muhtemeldir. Kul irâdesiyle iki şıktan birini tercih eder. Tercih kuldan, tesîr ise Allah’tandır”[225].

İnsana ait fiiller konusunda görüş serdeden mezhepleri Cebriyye, Mu’tezile, Eş’âire ve Mâtüridîyye olmak üzere dört grupta ele alan müellif, bunların görüşlerinin üç ana noktada toplanabileceğini belirtir:

1- Kulun fiili muhâl değil, mümkindir diyenler;

2- Fiilin, mümkin ve muhâl taraflarından yalnızca birisi ile gerçekleştiğini savunanlar; Bu takdirde ise fiil:

a) Ya kendini tercih eden biri olmadan meydana gelir, bu durumda fiilin tesâdüfen oluştuğu söylenir.

b) Ya da tercih, kul tarafından gerçekleşir, o zaman de fiil ihtiyârî olur[226].

3- Fiili tercih eden, kuldan başka biri olur, o takdirde fiil, zorunlu (ızdırârî) olur.

223 Müellife göre esbâb-ı âdiye iki nevîdir. Birincisi: Semâvîdir, bunda kulun tesiri yoktur. Hastalık ve yüksekten düşmek gibi. İkincisi: İhtiyârîdir. Âdeten kulun mübâşereti ile hâsıl olur. Rızık talebi gibi.

Bu iki türden her biri “âdî” olduklarından, bazen müsebbib, sebep olmadan hâsıl olur. Hastalık olmadan ansızın ölümün, talep olmadan ansızın rızkın meydana gelmesi gibi.

Bazen müsebbib olmadan, sebep ile hâsıl olur. Sıhhati tâkiben hastalığın meydana gelmesi, rızık hâsıl olmadan rızık talep etmek gibi. Bazen de âdetin cereyânı ile sebep müsebbibi takip eder. Ölüme götüren hastalık ve rızka ulaştıran talep gibi.

Bunların hepsinin Allah Teâlâ için âdî sebepler olduğunu bilmek gerekir. Nitekim O dilerse sebep olmadan müsebbibi yaratır; dilerse aksini yaratır. Dilerse, ikisi cem eder (111 ظ، و vr) .

224 Taşköprîzâde, 101 ظ, 102 و vr.

225 a.mlf., 102 و vr.

226 Ef’âl-i ihtiyâriyye istitâattir yani, fiilin illetidir. Bundan maksat fiilin kula nisbetinin sıhhati içindir. Aksi takdirde fiilin icadında kulun bir tesiri olmaz. bk. Ramazan b. Muhammed el-Hanefî, *Şerhu Ramazan Efendi, ala Şerhi’l-Akâid*, Şirket-i Sahafiyye-i Osmâniyye, İstanbul 1320.

Birinci görüş, yukarıda zikri geçen dört mezhep takipçilerince de kabul görmemiştir.

Mâtürîdiyye ve Kaderiyye ikinci görüşü benimsemişlerdir. Ancak Mâtürîdiyye ulemâsı, tesîri Allah'ın kudretine; Kaderiyye bilginleri ise, kula isnâd etmiştir.

Eş'ariyye ve Cebriyye fiilin ızdırârî olduğu kanaatinde müşterektir. Ancak Eş'ariyye her ne kadar kulun bir tercihi ve tesîri olmasa da, fiile mukârin bir kudretin varlığını kabul etmiş; Cebriyye ulemâsı ise, kulun kudretini tamamen inkâr etmiştir[227].

Müellif, Cebriyye ve Kaderiyye'nin görüşleri hakkında bilgi verirken onların görüşlerini iptale çalışır; ancak Eş'ariyye hakkında daha farklı bir tavır sergiler. Onların görüşlerini "itirâz" olarak değerlendirir ve bunlara cevaplar verir[228]. Taşköprîzâde, Mâtürîdiyye ile Eş'ariyye arasındaki görüş ayrılıklarını hiçbir zaman derinleştirme çabasına girmemiş, Eş'ârîleri cebr ve tefvîz ile eleştirmemiş, aksine onları Ehl-i sünnet şemsiyesi altında birleştirmeye ve uzlaştırmaya çalışmıştır. Aralarındaki ihtilâfı, Eş'ârîler'in fiili îfâyâ yakın bir irâdeyi; Mâtürîdîler'in ise fiili tercih esnasında var olan bir irâdeyi benimsemelerinden[229] ibaret görür[230]. Buna göre müellif şöyle bir neticeye varmaktadır: "İnsanın Cenâb-ı Hakk'ın doğrudan müdâhil olmadığı bir ihtiyârı vardır, ancak kudreti Allah'ın mahlûkudur, kudretin fiili işleme ve terk etmek hususunda müsavi olması[231], fiilin kula nisbet edilmesini anlamlı kılar. Fiil, bu iki kudretin mecmûudur"[232]. Başka bir ifade ile fiil, Allah Teâlâ'nın kudreti yönüyle îcâd ve yaratma; kulun kudreti yönüyle ise kesbdir[233].

Cebriyye, "fiilleri yaratan Allah'tır, fiilin meydana gelmesinde kulun fonksiyonu yoktur" demek suretiyle ve "cebr-i sırf" (hâlis cebr) anlayışına düşmüştür. Kaderiyye, sorumluluğun kula ait olması için fiili kula nisbet etmiş ve böylece kaderi inkâra yönelmiştir. Ehl-i sünnet ise, bu iki görüşün arasını birleştirip: "fiil, Allah'ın

---

227 Taşköprîzâde 102 و vr.

228 a.mlf., 103 و vr.

229 Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, II, 355.

230 Taşköprîzâde, 106 ظ vr .

231 Teftâzânî, II, 348.

232 Taşköprîzâde, 106 و vr.

233 a.mlf., 106 ظ vr.

mahlûku, kulun meksûbudur; kulun irâde, kudret ve bunlardan doğan fiillerinden her biri Allah'ın mahlûkudur"[234] şeklinde bir anlayışı benimiştir. Müellife göre Ehl-i sünnet "fiilin Allah'ın mahlûku olması" konusunda fikir birliği halindedir. Ayrıldıkları tek konu, tercih meselesidir.

Taşköprîzâde'nin İstitâat Görüşü

Müellife göre kula ait iki tür istitâat vardır.

1. *Ezelî istitâat*:

Bu istitâat, ilm-i ezelîde sâbit olan istitâattır[235]. Müellif, ezelî istitâati, "ilim mâlûma tâbidir" ilkesi çerçevesinde değerlendirmiş ve "mümkin için ancak izâfî bir kemâlden söz edilebilir" öngörüsüyle, kulları beş mertebede incelemiştir. Yazarın âyet ve hadislere dayalı yaptığı bu sıralama şöyledir:

1- Peygamberler;

2- Allah'a karşı büyüklük taslayan Firavun, Nemrûd ve benzeri kâfirler;

3- İyilikle kötülüğü birbirine karıştıran "i'tidâl" ashâbı;

4- "İktisâd"ın altında bir mertebede olanlar. Bunlar "nefisleri üzerine isrâf edenlerdir";

5- En aşağı (ednâ) seviyenin üstünde, ortanın (iktisâd) altında olanlar. Bunlar da amellerinde riyâ yapanlardır.

Bu sınıflardan her birinin bütün amelleri, çirkin ya da güzel olsun Allah'ın ilm-i ezelîsinde mâlûmdur. Allah'ın ilminde hiç bir değişme ve yanılma da aslâ olmaz"[236].

2. *Hâdis istitâat*:

---

234 a.mlf., 106 ظ vr.

235 a.mlf., 107 ظ vr .

236 a.mlf., 107 ظ , 107و vr.

Bu istitâat her ferdin sahip olduğu istitâattır. Sonradan yaratılan bütün fertler de ezelî ve fiilî olan ilme tâbî olur.

Müellifimiz burada insanın yaratılış maksadından[237] hareketle ilmi ikiye ayırmaktadır:

1- İlmî çalışma, gayret ve rivâyetle elde edilen **"nazarî ilim",**

2- Amel ve ibâdetin neticesinde hâsıl olan **"ilm-i mükâşefe".** Ona göre amel, kulun ilmiyle Allah'ın ilmi arasında köprü vazifesi görür, insanın ameli arttıkça, onun Allah'ın ilminden nasibi de artar[238].

Taşköprîzâde'ye Göre Kazâ ve Kader Açısından Fiiller Meselesi

Müellife göre fiiller iki türlüdür:

a. Âhiret hayatıyla ilişkili olan fiiller: Saâdet, şekâvet ve bunlarla ilişiği olan amellerdir.

Müellif, insanı meydana getiren unsurları sıralarken beden-rûh ilişkisine aklın fonksiyonunu da eklemiş, bu üç kuvvete yardımcı bir kuvvet olarak bir de fıtratı (tab`) saymıştır. Ona göre kimin fıtrat-ı asliyesi saâdet üzerine olursa, o kimsenin aklı, şeriattan faydalanır ve şeriat ile tabîat (fıtrat) üzerine gâlip gelir. Böylece kul, Allah Teâlâ'nın kendisi sebebiyle hayrı yaratmasına hazır hâle gelir. Kimin fıtrat-ı asliyyesi şekâvet üzerine olursa, o kimsenin aklı şeriattan faydalanamaz ve akıl fıtrata mukâvemetten âciz kalır. O zaman da, kulun tabîatı, Allah'ın şer fiilleri yaratmasına hazır hale gelir[239].

Aklın şeriattan faydalanıp hayrı işleme ve kötülüğü terk etmede başarılı olması da kesb ve ihtiyârın özünü teşkil eder[240]. Ona göre fıtrî istidât kulun kudretinin dışında bir şeyi elde etmesini engellemez, çünkü istidât-ı fıtrî kulun ihtiyâr ve teklîfini ortadan kaldırmaz. Dolayısıyla kul, fiilini hür irâdesiyle yapar. Müellif bu düşüncesini Hz.

237 ez-Zâriyât 51/56; ve "Kenz-i Mahfî" hadisi (*Keşfu'l-hafâ*, 2016)

238 Taşköprîzâde, 108 ظ vr.

239 a.mlf., 109 و vr.

240 a.mlf., 109 و , 109 ظ vr.

Peygamber’in şu hadîsi ile destekler: “Kişi cehennem ehlinin amelini cehennemle kendisi arasında bir zirâ` kalıncaya kadar yapmaya devam eder; ancak kitap önüne geçer de o, cennet ehlinin amelini işler ve cennete girer. Bir kişi de cennet ehlinin amelini cennetle kendisi arasında bir zirâ` kalıncaya kadar yapmaya devam eder; ancak kitap onun da önüne geçer ve o cehennem ehlinin amelini işler sonunda cehenneme girer[241]. Bu konuda ulemâ üç farklı yorum yapmıştır:

Sûfiyyeye göre: “Mahalliyet hâriç, fiillerin yaratılmasında bir fonksiyonu olmayan kulun, fiillerindeki durumu da böyledir”.

Eş’âriyye’ye göre: “Akıl, kulu hayır fiiller için hazır hale getirir ve Allah Teâlâ da âdet üzere fiile mukârin kudreti (kulun tercih ve tesirinin olmadığı bir kudret) onda yaratır”.

Mâtürîdiyye’ye göre ise Allah’ın kulda fiil için kudret-i mürecciha yaratmasıdır. Kudretin yaratılmasında kulun tesiri yoktur”[242]. Bu ifadeden hareketle Taşköprîzâde’nin kudret anlayışının Mâtürîdîler’den ziyâde Eş’âriler’e yakınlık arz ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim kudretin yaratılmış olması Eş’arîler’e ait bir genel kabuldür.

Müellife göre bu ifadelerden ortaya çıkan sonuç şöyle özetlenebilir: Muhakkıkîn âlimlerinden hiç birisi cebrî söylemde bulunmamıştır. Çünkü Sûfîler her ne kadar kulda fiile mukârin bir kudret yoktur deseler de, fiilleri kulun istitâat-ı fıtrîsine isnâd etmişlerdir. Eş’ârîler ise, kudret-i mukârene tarîkiyle fiilleri kula isnâd etmişlerdir. Mâtûridîler, kudret-i mürecciha tabirini kullanarak fiilleri kula isnâd etmiş ve “tâat Allah’ın nîmetlerinden, ma'siyet ise kulun aczindendir”[243] görüşünü benimsemişlerdir.

b- Dünya hayatıyla ilişkili olan fiiller: Rızık ve eceldir. Ehl-i Hakk’a göre Allah’tan başka yaratıcı yoktur. Bütün sebepleri yaratan Allah’tır[244]. Sebepler, -her ne kadar kulun mübâşeretiyle olsa da- Allah’ın dilemesine tâbidir. Müellif bu görüşü

241 Müslim, Kader 11,12; Tirmîzî, Kader 4.

242 a.mlf., 110 و vr.

243 a.mlf., 109 ظ vr.

244 a.mlf., 111 و vr.

“Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz”[245] âyetiyle destekler. Ona göre kulun mübâşeretinden sonraki sebepleri de yaratan Allah Teâlâ’dır. Çünkü Allah’tan başka yaratıcı yoktur. Allah Teâlâ müsebbebâtı yaratmayı dilediği zaman, sebeplerin akabinde âdeti üzere müsebbebâtı yaratır. Eğer istemezse sebebi de yaratmaz. Bazen yaratır, ancak o sebeple birlikte bir de söz konusu sebebi ortadan kaldıran bir mânî de yaratır.

Bazen sebebi yaratır, sebebin hemen akabinde müsebbebin husûlünü önler. Bu ya kazâya uygunluk açısından, müsebbebin husûlüne bir mâninin bulunmasından, ya da bir mânî olmaksızın müessirin bizzat gerçekleşmesindendir. **Bu konu dört mertebe halinde incelenebilir.**

Birinci mertebe: Kulun mübâşereti istemesidir, ancak buna meşiyyet tealluk etmediği için kâdir olamamasıdır. Meselâ yay ile ok atmak isteyip azmi münhâl olan kimse gibi. Bu durum, insanın Allah karşısında âciz olduğunu bildirmektedir.

İkinci mertebe: Kulun mübâşereti ve Allah Teâlâ’nın kâsır sebebin akabinde yaratmasıdır. Yay ile ok atmak isteyen, ancak maksada ulaşamayan kimse gibi. Bu, Allah Teâlâ’nın sebepleri yaratanın ancak ve bizzât kendisi olduğunu bildirmek içindir.

Üçüncü mertebe: Kulun mübâşereti ve Allah Teâlâ’nın sebeb-i kâmilin akabinde yaratmasıdır. Ancak mâni ârız olduğundan müsebbebin sonucu meydana gelmez. Bir insanı öldürmek için yay ile ok atması ve o şahsın kendisinde okun ulaşmasına bir mânî ile isâbet ettirememesi gibi. Bu, sonucun ancak Allah Teâlâ’nın kazâsı ve kudreti ile gerçekleşeceğini bildirmek içindir.

Dördüncü mertebe: Allah Teâlâ’nın kâmil sebebi yaratması, kulun da sebebe ulaşması, ancak müessir olmamasıdır. Atılan okun şahsı yaralayıp Allah Teâlâ’nın onda katli yaratmadığı için onun öldürülememesi gibi. Bu, müessirin ancak Allah Teâlâ olduğunu bildirmek içindir. Zirâ sebepler, bizzat müessir değildir.

Kısaca müellife göre sebep, müsebbip ve mânîlerin tamamı kazâ ve kudret yönüyle Allah Teâlâ tarafından yaratılmışlardır. Kul için sadece müsebbebe ulaştıran ya da ulaştırmayan bir *mübâşeret* söz konusudur. Allah’ın yaratmasıyla gerçekleşen tesirli-

245 et-Tekvîr 81/29.

tesirsiz bütün sebeplerin bilgisi de "*Ümmü'l-kitâb'tadır*". Oradaki bilgi ise, hiç bir şekilde değişiklik (tebeddül ve teğayyur) kabul etmez[246].

Kazâ-Kader Konusunda Mezheplerin Görüşleri:

Taşköprîzâde'ye göre "kader" îman esaslarından biridir[247]. Kazâ ve kader Allah'ın ilim sıfatına râcî olup O'nun, irâde ve kudret sıfatlarının bir neticesidir. Allah'ın ilmi göz açıp kapama gibi bir anda bütün bilgileri içine almış ve tamamını ihâtâ etmiştir. Ezelî olan bu bilgi belirlenen vakitte gerçekleşinceye kadar hiç ayrılmaz ve değişmez. Buna "kazâyı ilâhî" denir. Arz, semâvât ve yıldızların halleri, oluşları ve hareketlerinde Allah Teâlâ'nın izni ile havâdis-i cüz'iyyeye sebep olmaları gibi.

Kader ise, "Mezâhir-i cüz'iyyeden olan hakîkatlerin Allah'ın ilmi içerisinde sünnetullâha ve hikmete uygun olarak ortaya çıkmasıdır". Hiç bir şey O'nun kazâsından ve kaderinden dışarı çıkamaz. Bütün bunlar, Allah için ilim mertebesindedir[248].

Cebriyye, yaratma fiilini Allah'tan başkasına izâfe etmekten şiddetle kaçınmıştır. Bu iddialarına şu âyetleri delil getirmişlerdir: "O, her şeyin yaratıcısıdır, öyleyse O'na kulluk edin"[249], "Oysa Allah sizi de yaptığınız şeyleri de yaratmıştır"[250], "Allah'tan başka yaratıcı var mı?"[251]

Aklî delil olarak da: "Allah her şeyi yaratandır. Kulların fiilleri de bunun dışında bir şey değildir, öyleyse onların yaratıcısı da Allah'tır, aksi takdirde bir fiilde iki yaratıcı olur (ictimâ-i müessireyn); fiil de fâili olan insana nisbet edilmesiyle yaratmanın Allah'tan başkasına atfedilmesi akla aykırıdır" demişlerdir[252].

Müellif, Cebriyye'nin delil olarak kullandığı âyetlerin zâhirlerinin, fiili kula nisbet eden âyetlerin zâhirine muhâlif olduğunu kabul eder ve bu teâruzu ortadan

246 a.mlf., 111 ظ vr.

247 a.mlf., 116 و vr.

248 a.mlf., 100 و vr.

249 el-En'âm 6/102.

250 es-Saffât 37/96.

251 Fâtır 35/3.

252 a.mlf., 102 و vr.

kaldırmak için onlara Bâkıllânî'nin teziyle[253] cevap verir: "Fiil, yaratılması (mahlûkiyyet) yönüyle Allah'a, nitelik olması (vasfiyyet) yönüyle de kula nisbet edilir; durum fiilin bazen Allah'a bazen de kula nisbetini gerektirir. Nitekim nassların iki türü de iki makamı gerektirecek şekildedir. Bazen durum yaratmada Allah'tan ortaklığı nefyetmeyi gerektirir, fiilin yaratılmış olma özelliği dikkate alınır ve fiil Allah'a nisbet edilir. Ancak fiilde cezâ ve mükafât verilmesi söz konusu ise fiilin nitelik olma yönü dikkate alınır ve fiil kula nisbet edilir".

Aklî itirâz olarak "Yukarı çıkmakla aşağı düşmek arasındaki hareketi (yani irâdeli bir davranışla istem dışı bir davranış) arasını zarûrî olarak ayırt etmekteyiz. İkisinin değil de sadece birinci nevi fiillerin irâdeye ve ihtiyâra dayandığını biliyoruz"[254]. Böylece müellif, eylemlerimizin tesâdüfî olmayıp bize ait olan irâde ve tercihin bir sonucu olarak ihtiyârî olduğunu kabul eder ve bundan ortaya çıkacak sorumluluğu da kula yükler.

Mu'tezile, Cebriyye'nin tam tersi bir anlayışla, nassların zahirine ve akla dayalı deliller ileri sürerek fiili kula nisbet etmiştir. Onlara göre: "Yukarı çıkanla aşağıya düşen kimsenin hareketi (yani irâdeli hareketle istem dışı hareket) arasında fark bulunduğunu zarûrî olarak biliyoruz. Birinci hareket irâdeli ve ihtiyârîdir, ikincisi değildir. Hareketlerin hepsi Allah'ın yaratması ile olsa, mükellef olma (iyi işlerden dolayı) övme, (kötü işlerden dolayı) yerme, sevâp, günah (mükâfât ve cezâ), prensibi bâtıl olurdu. Bu husus apaçıktır". Öyleyse "kul fiilinin hâlikıdır, insanın fiilinde ilâhî irâdenin tesiri yoktur, onun için insan fiil ve hareketlerinde serbesttir, her ne yaparsa mücerred kendi kudret ve irâdesiyle yapar. Kısaca insan kendi fiilinin hâlikı ve mûcididir" demiştir.

Müellifimiz bu anlayışı sakıncalı görür, zirâ yaratmayı Allah'tan başkasına da kullandığımız takdirde birden çok yaratıcıyı kabul etmiş oluruz, ayrıca bir fiile irâdenin taalluku o fiili yaratma anlamına gelmez, sevâp ve ikâp terettüp etmesi için de o fiili

253 Bk. Muhammed b. Mustafa Akkirmânî (v. 1174 / 1760), *Risâle fî ef'âl-i'-ibâd ve'l-irâdeti'l-cüz'iyye*, Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 3856, vr. 103-128.

254 Taşköprîzâde, 102 ظ vr.

yaratması şart değil istemesi yeterlidir[255].

Müellif, konuyla ilgili olarak Ehl-i sünnet'e atfen şu bilgileri verir: Ehl-i sünnet'e göre bu iki nazariye (Mu'tezile ve Cebriyye) ifrât ve tefrîtten ibarettir. Her şeyi yaratan Allah'tır. Fakat irâdeli ve ihtiyârî fiillerde insanın irâde-i cüz'iyyesi vardır. İrâde-i cüz'iyye, irâde kuvvetinin bir işe sarfedilmesinden yani, fiili îfâ ve terk etmekten birine taalluku demektir. Bu husus kasd, tercih ve ihtiyâr sözleriyle de ifade edilir[256].

Taşköprîzâde'ye göre cebr ve tefvîz'e İslâm inancında yer yoktur. Tefvîz, Kaderîler'in (Mu'tezîle) yaptığı gibi, hayır-şer her ikisini de Allah'a isnâd etmekten kaçınmaktır. Kaderîler'in bu inancı Mecûsîler'e muhâlefet maksadı taşımaktadır. Zîrâ onlar hayrı *Yezdân'*a şerri de *Ehrimen'*e nisbet etmek suretiyle Allah'a şirk koşuyorlardı. Kaderîler de yaratmayı kula nisbet etmeleriyle onların durumuna düştüler. Nitekim Hz. Peygamber de onları "Bu ümmetin Mecûsîler'i"[257] olarak nitelendirmiştir[258].

Âlimlerden bazılarının hayrı Allah'a, şerri de kendilerine nisbet etmeleri edep açısındandır. Bu tavrın kaynağı da Hz. İbrâhim'dir. Allah teâlâ, ondan hikâye yoluyla şöyle buyurdu: "Beni yediren, içiren O'dur. Hastalandığım zaman bana şifâ veren O'dur"[259]. Burada Hz. İbrâhim hayrı yani yemeyi, içmeyi ve şifâ vermeyi Allah'a; şerri de yani, hastalığı da edebinden ötürü, kendisine isnâd etti. Bu tavır, edebe riâyetin bir sonucu, îmân-ı hakîkînin bir neticesidir. Ulaşılması gereken nihâî gâyedir[260].

Eş'arîler, şâyet kul ihtiyârî fiilinin mûcidi olsaydı, insanın o fiili yapma ve terk etmeye de muktedir olması gerekirdi. Böyle olmazsa fiilin kuldan meydana gelmesi tesâdüfî olurdu. Nitekim onlara göre de bu, kabul gören bir görüş değildir. Fiil tesâdüfî olmadığına göre, fiili tercih işi ya kula ya da mebde' (başlangıç) tarafına isnâd edilir. Bu ikinci ihtimal teselsülü gerektireceğinden bâtıldır. İkinci ihtimale göre ise, fiilin tercih

---

255 a.mlf., 102 ظ, 103 و vr.

256 Seyyid Bey, 12-13; Taşköprîzâde, 101ظ , 102 و , 104 و , 106 ظ vr.

257 Mâtürîdî, s. 311; Tirmîzî, "Kader" 13; Ebû Dâvûd, "Sünnet" 17.

258Taşköprîzâde, 116 و vr.

259 eş-Şuarâ 26/79-80.

260 a.mlf., 116 و vr.

etme anında bir müreccih (tercih edici) bulunması gerekir, aksi takdirde müreccih yetkin bir müreccih olmazdı[261].

Taşköprîzâde, Mâtürîdîler'in "irâdenin yaratılmışlığı konusunu" kabul ettiklerini iddia etmektedir. Halbuki Mâtürîdîler, cüz-î irâdeyi dış dünyada mevcut kabul emeyip, onu bir itibârî (emr-i itibârî) olarak görmüş, bu nedenle de yaratmanın kapsamı dışında değerlendirmiştir. Çünkü onlara göre bu durum, bir "hâl" olarak kabul edilir, "hâlin varlığını ise vicdanımızda hissederiz" demişlerdir.

Müellif her ne kadar irâdenin Allah tarafından yaratılmış olduğunu kabul etse de, kulun fiilinin kendi irâde ve tercihiyle olduğunu belirtmektedir[262]. Onun irâdenin mahlûk olması meselesinde, Eş'arîler'in görüşüne meylettiği anlaşılıyor. Nitekim Eş'arîler de, irâdenin mevcut olduğunu, her mevcûdun yaratılmış olduğunu, tek yaratıcının da Allah olması nedeniyle irâdenin de yaratılmış olduğunu kabul etmişlerdir[263].

Müellif, Mâtürîdîler'in irâde anlayışını ise şöyle özetler: Onlara göre "İnsan, irâdesiyle bir şeyi yapmada veya terk etmede hürdür. İki ya da birçok ihtimalden birine karar kılarsa, bu durumda irâde *cüz-î irâde* adını alır. Cüz-î irâde, insanın tercih ve kudretinin eseridir. Müellife göre Mâtürîdîler insana ait bir irâdenin varlığını kabul eder, çünkü onlara göre "irâde yoktur" demek cebri kabul anlamına gelmektedir[264].

Cebriyye ve Mutezile'nin Ehl-i Sünnete İtirazları

Risâlenin ek (tezyîl) kısmı, Cebriyye ve Mutezile'nin (Kaderiyye) Ehl-i Sünnet'e karşı iddialarını ve söz konusu iddialara karşı müellifin cevaplarını içermektedir.

Cebriyye'nin ileri sürdüğü itirazlardan **birincisi**, kulun fiilinin vukû bulacağını Allah ya bilir ya da bilmez. Eğer birinci ihtimal doğruysa Allah'ın bildiğinin zorunlu

261 a.mlf., 103 و vr.

262 a.mlf., 103 ظ vr.

263 Şeyhulislâm Mustafa Sabri, *Mevkifü'l-akl ve'l-ilm ve'l-âlem*, III, 343-344.

264 Taşköprîzâde, 103 ظ vr.

olarak gerçekleşmesi gerekir, aksi takdirde Allah'ın ilminin değişmesi ve bilgisizliğe dönüşmesi gerekir, bu düşüncenin yanlışlığında şüphe yoktur.

İkinci ihtimale gelince, yani Allah'ın bir şeyin vukû bulacağını bilmemesi ihtimalidir ki, bu durum Allah'ın zâtı itibariyle imkânsız olan bir durumdur. Zâtından dolayı mümkün olmayan bir şeyi de kulun yapması mümkün olmaz.

Taşköprîzâde, ileri sürülen bu iki itirazı "Allah'ın ilmi, isti'dâdın gerektirdiği konularda malûma tâbidir" ilkesi çerçevesinde yanıtlamıştır. Fiilin olması ya da olmaması cihetiyle kula Allah'ın ilminin gerekli kıldığı bir şey yoktur. Yani, fiilin meydana gelmesi kulun kudretine bağlıdır. Meselâ Ebu Cehlin imân etmeyeceği bilgisi ezelde Allah tarafından bilinmektedir. Bu bilginin kaynağı, Ebu Cehl'in imânı tercih etmemesi ve fıtrî istîdâtı (kâbiliyeti) nedeniyledir. Allah Teâlâ'nın bu bilgisinden, Ebu Cehl'in kafir olmaya mecbûr olması manası çıkmaz. Dolayısıyla burada Cebriyye'nin ileri sürdüğü gibi Ebu Cehl'in imanla mükellef tutulmasını imkânsız kılacak bir durum yoktur.

İkinci itiraz, Kulların fiillerinden Allah Teâlâ'nın var olmasını diledikleri, mutlaka meydana gelir. Olmamasını dilediği şey ise asla meydana gelmez. Bunlardan biri üzerine kulun kudreti yoktur.

Buna cevap: Allah Teâlâ'nın kudret ve irâdesi kul fiiline bağlı olması kulun ihtiyâr ve kesbine bağlıdır. Bunlar kul üzerine bir şeyi icap ettirmezler.

Üçüncü itiraz, Allah Teâlâ'nın, قل لن ينفعكم الفرار من الموت إن فررتم وإذا لا تمتعون إلا قليلا âyeti[265] hakkındadır. Cebriyye'ye göre bu âyet, kazânın kesin olarak değişmez olduğunu bildirmekte, aynı zamanda kula kudret isnadını da imkansız kılmaktadır. Çünkü her şahıs, kazânın cereyân ettiği bir hayatı yaşamakta ve kalemin yazdığı muayyen bir vakitte de ölmektedir. Bundan hiç kimse kaçamaz.

Taşköprîzâde, iki çeşit kazâdan bahsederek Cebriyye'nin bu itirazına cevap vermektedir. Müellif'e göre kazânın birinci çeşidi "kazâ-yı mahtûm"dür (değişmeyen

265 De ki: "Eğer siz ölümden ya da öldürülmekten kaçıyorsanız, kaçmak size asla fayda vermeyecektir. O takdirde bile (hayatın zevklerinden) pek az yararlandırılırsınız" (Ahzâb, 33/16).

kazâ). Diğeri ise bir “kazâ-yı meşf’û”dur(bir mânî ile engellenebilen kazâ). Âyet kazanın birinci mânâsı ile açıklanabilir. Dolayısıyla bundan kulun fiilinde asla bir dahlinin olmamasını anlaşılmaz, ayrıca bu durum kulun kudretini yok saymayı da gerektirmez. Bunun dayanağı. Allah Teâlâ’nın, خذوا حذركم kavlidir[266]. Bu âyet, kazânın ikinci mânâsında bahsedilen engeli kaldırmak için sebeplere başvurulması konusunda insanlara yol göstermektedir.

Dördüncü itiraz, Allah Teâlâ’nın, وما كان أكثرهم مؤمنين kavlidir[267]. Âyetin delâletine göre onlar Allah Teâlâ’nın ilminde ve kazasında mü'min değildirler. Bundan dolayı bu büyük âyetlerin benzeri onlara fayda vermez. Allah Teâlâ’nın, إن الذين حقت عليهم كلمة ربك لا يؤمنون âyeti[268] gösterir ki, hiç bir söz Allah’ın kelâmını yalanlamaz ve onun kazâsını noksanlaştırmaz. Yine Allah Teâlâ’nın, فريقا حق عليهم الضلالة âyeti[269] de böyledir. Söz konusu âyetlere göre, geçmiş kazâ sebebi ile onlar için dalâletin hak olduğuna işaretler vardır. Nitekim bu âyetin tefsîrinde bazı müfessirlerin yorumları da bu görüşü desteklemektedir. O zaman kulun işlediği fiillerinde mecbur olması gerekir.

Buna cevap olarak Taşköprîzâde, şöyle demektedir. “Bu âyetlerden anlaşılan şudur ki, kulların fiillerinin ilâhî ilme dayanmış olmasıdır. Daha önce de ifâde edilidği gibi “ilim ma'lûma tâbîdir” ancak, bu durum kul için bir fiili yapma ya da teketme yönünde kullanacağı güce engel değildir. Geçen âyetlerde Cebriyye için delil olacak bir bilgi yoktur.

Beşinci itiraz, Hz. Âdem kıssasında geçen hikâyeye dayalı olarak ileri sürdükleri bir itirazdır ki, Cebriyye’ye göre Hz. Mûsâ’nın Âdem’e (a.s.) karşı tutumu Mu’tezile’nin ileri sürdüğü kader anlayışına uymaktadır. Hz. Âdem’in Hz. Mûsâ’ca ileri sürülen iddiaya verdiği cevap ise, Cebriyye’nin tavrını yansıtmaktadır. Üstelik Hz.

266 en-Nisâ, 4/71.

267 Şüphesiz, bunda bir ayet vardır; ancak onların çoğu mü'min değildirler. (eş-Şuarâ, 26/8).

268 Böylece Rabbinin sözü o fasık kimseler üzerinde (şöyle) gerçekleşmiştir ki: "Onlar şüphesiz iman etmezler" (Yûnus, 96/10).

269 O, bir gurubu doğru yola iletti, bir guruba da sapıklık müstehak oldu. Çünkü onlar Allah'ı bırakıp şeytanları kendilerine dost edindiler. Böyle iken kendilerinin doğru yolda olduklarını sanıyorlar. (el-A’râf, 7/30).

Peygamber’in Âdem’in (a.s) delilini Mûsâ’ya (a.s.) karşı kuvvetli bularak onu haklı çıkarması da Cebriyye’nin tutumunun aynısıdır.

Bu itiraza karşı Taşköprîzâde şöyle demektedir: Mûsa Aleyhisselâm işlediği fiil sebebiyle Hz. Âdem’i suçladı. Nitekim şerîatın gereği de budur. Âdem Aleyhisselâm ise, aczini îtirâf ederek, hakkında ileri sürülen iddiayı reddetti. Müellife göre her ikisi de kendi bakış açılarından haklıdırlar. Ancak Hz. Peygamber, Âdem’i (a.s.) tercih etti. Çünkü Âdem’in (a.s.) kavlinde acziyyeti îtirâf vardır. Nitekim kulluk makamına lâyık olan da budur. Yoksa Mûsa Aleyhisselâm onu kötülemekte hata etti demek değildir. İşlenen bir günahtan dolayı kötülemek şeriatın bir gereğidir, Mûsa (a.s.) da bunda isâbet etmiştir. Âdem’in (a.s) aczini îtirâfından fiilinde mecbur olması gerekmez.

Mu’tezile’nin Ehl-i sünnet’e karşı itirazları

Birincisi, eğer kulun kudreti ve bu kudret üzerine terettüp eden fiil, Allah tarafından yaratılmışsa bu fiilin faile nisbeti ancak tesir yönündendir yoksa fiilin o kula ait olması anlamına değildir.

Taşköprîzâde bu itirazı şöyle yanıtlar: “Allah’ın kudreti ve kudret üzerine terettüp eden fiili yaratmasına kulun tercihi âdete dayalı bir sebep olunca fiilin kula nisbeti de bu çeşit bir nisbettir. Fiilin faile nisbeti için o fiilin ille de tesîr yoluyla işlenmiş olması gerekmez, kulun tercihinin fiil için âdî sebepler kabilinden olması, fiilin kula nisbet edilmesi için yeterlidir”[270].

İkinci itiraz, kudretin gerektirdiği şey tercih ve tesîr etmektir. Tercih ve tesîr olmadan kudreti isbat etmek bütünüyle akla muhaliftir.

Taşköprîzâde bu itiraza şöyle cevap vermiştir: “Kudretin gerektirdiği şey, meydana gelecek şeyin ortaya çıkması anında tercih ve tesîrin varlığıdır. Bu tesîr ve

---

270Taşköprîzâde, 114 ظ vr.

tercihin nisbeti ancak fâiledir. Fail ise, kudretin mahalli olan kul değil Allah Teâlâ'dır"[271].

Üçüncü itiraz, eğer fiilleri yaratan Allah olsaydı bu takdirde itâat ve isyanın failinin de Allah olması gerekirdi ki bu, şerîatın maksadına aykırı bir durumdur.

Müellif, bu itirazı "Yürüyen adete göre kulun kesbine dayalı olarak kötü bir fiili yaratan, *yaratıcı* olarak vasıflandırılır, fiili yapan da *kesbeden* olarak vasıflandırılır" şeklinde yanıtlar.

Dördüncü itiraz, eğer günahlar kulun kudreti altına girmemiş olsaydı ahirette onun bir mazeret ileri sürmesi mümkün olurdu. Böyle bir mazeret olmayacağı için, günahların kulun kudretine bağlı olduğu gerçeği ortaya çıkar.

Bu itirazın Ehl-i sünnet'ten çok Cebriyye'ye karşı yapılmış bir itiraz olduğunu belirten Taşköprîzâde'ye göre: "Bize göre günah olan fiil îcad yönünden değil kesb ve ihtiyâr yönüyle kulun kudreti altına girer. Bu sebeple kulun bir mazeret ileri sürmesi asla mümkün değildir. Allah'ın onu cezalandırması adalet olur, affetmesi de Allah'ın bir lütfu olur.

Beşinci itiraz, لو كنت أعلم الغيب لاسْتكثرت من الخير âyeti,[272] zâhiri manası itibariyle takdirin bağlayıcı olmadığını gösterir.

Müellife göre ezelî ilim Allah'ın bilgisine tâbidir, kuldan irâdeyi yok etmez. Kula şerrin isabet etmesi ve kötü fiili işlemesi de gaybı bilmediği içindir. Böylece kulun acziyeti ortaya çıkar. Dolayısıyla burada da gerek Mu'tezile'nin gerekse Cebriyye'nin görüşünü destekleyen bir durum söz konusu değildir[273].

---

271 a.mlf., 115 و vr.

272 De ki: "Ben, Allah'ın dilediğinden başka kendime herhangi bir fayda veya zarar verecek güce sahip değilim. Eğer ben gaybı bilseydim elbette daha çok hayır yapmak isterdim ve bana hiçbir fenalık dokunmazdı. Ben sadece inanan bir kavim için bir uyarıcı ve müjdeleyiciyim" (el-A'râf, 7/188).

273 a.mlf., 115 و vr.

III. *Risâle fi'l-Kazâ ve'l-Kader*'in Tahkîkli Metni

III.I. Tahkîkte İzlenen Yöntem Hakkında

Bir eserin ilmî neşri (edisyon kritik) için izlenecek en güzel metod –zor olmakla birlikte-, müellifin kaleminden çıkan metni (veya ağzından çıkan sözü) tespit edip ortaya koyma yöntemidir. Bunu gerçekleştirmek için esere ait belli başlı nüshalar incelenmeli, *tercih yöntemi* kullanılarak doğru veya doğruya en yakın metin ortaya konmalı, neşir için kabul edilen nüshadaki farklı yazımlar çalışmanın dipnotlarında kaydedilmelidir[274].

Biz de tezimize konu teşkil eden eserin tahkîkinde bu yöntemi kullandık. Ancak doğru metne ulaşmak için gerekli olan müellif nüshasından mahrumduk. Zirâ Taşköprîzâde hayatının son yıllarında -vefatından yaklaşık yedi yıl önce- yakalandığı bir rahatsızlık sonucu gözlerini kaybetmiştir. Elimizdeki eseri âmâ olduğu dönemde, talebelerine şifâhen yazdırmıştır. Yaptığımız araştırmada, eserin müellif tarafından bizzat imlâ ettirilen ve metin ve sayfalarında eksik bulunmayan nüshasının (Konya Yusuf Ağa Ktp. nr. 346/8) varak numaraları esas alınarak sayfa dizini oluşturulmuştur. Bu nüshayla birlikte toplam dört ayrı nüshanın mukabelesi de yapılmıştır.

Esas alınan nüshalar ve bunların bulundukları kütüphâneler ile tahkîk esnasında kullandığımız işaretler şöyledir:

(ى) Konya, Yusuf Ağa Ktp., nr. 346/8, vr. 97-117, 960/1560.

(ب) Beyazıd Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 3274, vr. 71-97, 970/1562.

(ع) Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 436, vr. 57-70, 1115/1703

(ح) Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmûd Efendi, nr. 1447, vr. 1-13, 990/1582.

Müellifin sözüne sâdık kalma ve doğru metne ulaşma amacıyla büyük bir titizlik sabır ve gayret neticesinde yaptığımız bu çalışmada gerekli görülen kelimelere

274 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, İstanbul 2003, s. XV.

hareke konulmuş, âyet ve hadislerin yerleri gösterilmiştir. Âşir Efendi nüshası dışındakilerde yer alan hâşiyeler dipnota alınmıştır. Üç nüshada ortak olan hâşiyeler için herhangi bir işarete gerek duyulmazken sadece birinde ya da ikisinde bulunanların hangi nüshadan alındığını göstermek için nüsha adı parantez içinde “(ب)” belirtilmiştir.

Metin içerisinde yer almayan veya üzeri karalanan ve kenarda doğrusu gösterilen kelimeler nüsha adıyla birlikte dipnotta {Meselâ “(ع)”} şeklinde ifade edilmiştir.

Hacı Mahmûd Efendi nüshasının baş kısmında 7–8 varaklık bir eksik tespit edildi ve bu eksiğin başlangıç ve bitiş yerleri dipnotta gösterilmiştir.

Az bilinen bazı kelimelerin anlamları, dipnotta verilmiştir.

Metinde yer almayan ancak içeriğin düzeni ya da bir münasebetten dolayı gerekli görülen yerlere tarafımızdan muhtevâya etki etmeyen bazı küçük eklemeler yapılmış, bunların ana metinden ayrı olduğu köşeli parantezle “[ ]” belirtilmiştir.

Osmanlı âlimlerince benimsenen ve galat-ı meşhur haline gelen elif-i memdûde "ا" den sonra gelen elif-i maksûrelerin "ء" bazısı, nüshalarda tamamen, bazısında ise yer yer "ي" olarak yazılmışır. (مسائل yerine مسايل gibi). Bunlar bugün geçerli olan imlâ kurallarına uyularak düzeltilmiş, farklılıklar eserin fikrî yönünü ilgilendirmediği için zikredilmemiştir.

Nüsha mukabelesinde kullandığımız nüshaların dışında eserin tesbit edebildiğimiz diğer nüshaları şunlardır:

1-Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3590/2, vr. 1–19, 969/1561.

2-Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 4140, vr. 57–70, 1261/1845.

3-Süleymaniye Ktp., Diğer Vakıflar-Tire, nr. 472, 1260/1844.

4-Süleymaniye Ktp., M. Hilmi-F. Fehmi, nr. 235/6, vr. 55–78, 968/1560.

5-İstanbul Üniversitesi, nr. 1458.

6-İstanbul Üniversitesi, nr. 3421.

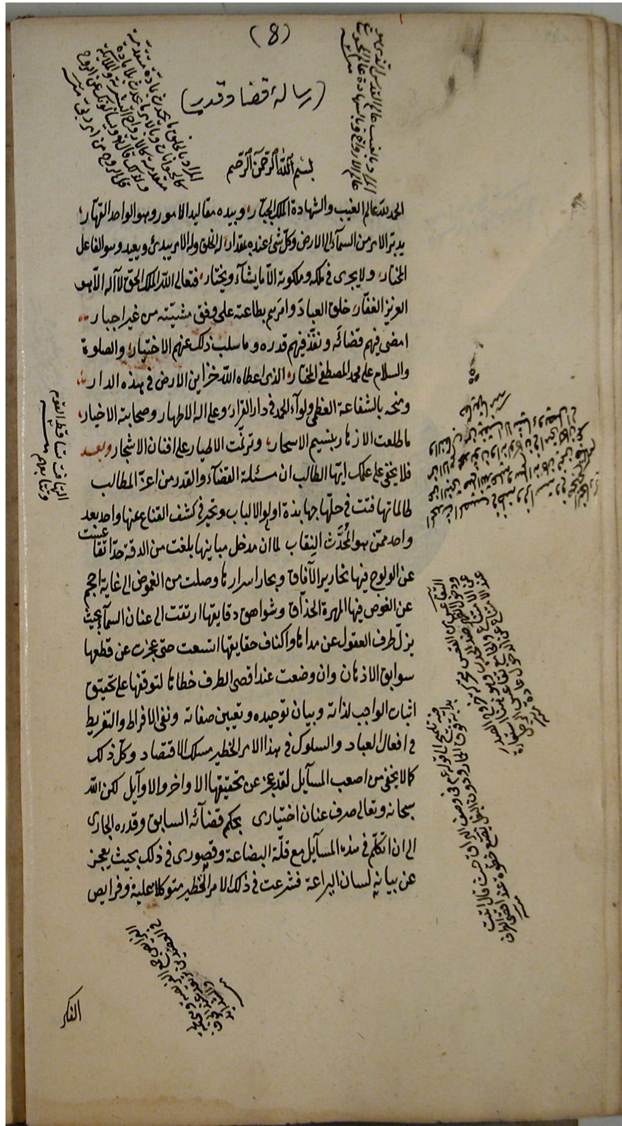
7-Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., nr. 198/7.

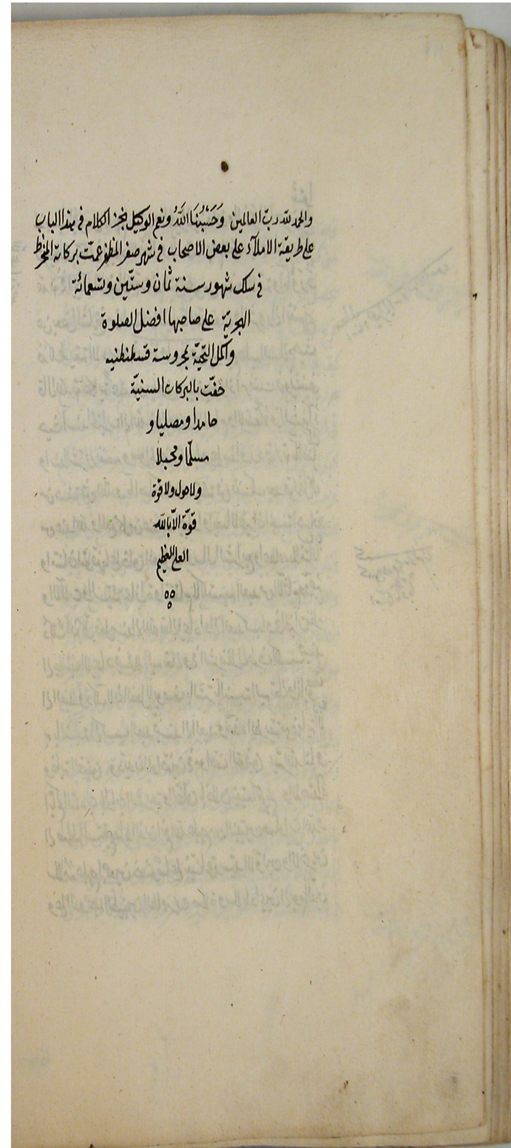
8-Süleymaniye Ktp., Cârulah, nr. 2117/9, vr. 77-98.

Çalışmamızın son dönemlerinde Süleymaniye Kütüphânesi, Cârulah Bölümü 2117/9 numarada kayıtlı nüshanın, Muhammed Zâhid Kâmil Cûl tarafından Almanya'da[275] bir neşrinin yapıldığı tesbit edilmiş ve söz konusu eser temin edilerek incelenmiştir. Bu neşrin çalışmanın tek bir nüsha üzerinden yapılmış olması, diğer nüshalar hakkında en ufak bir bilgi içermemesi, yayımlanan nüshanın müellif nüshası ya da müellif tarafından bizzat imlâ ettirilen nüsha olma özelliklerini taşımaması nedeniyle, yapılan çalışma hatalarıyla birlikte yapılmış eksik bir neşirdir.

275 Taşköprîzâde,*Risâletü'l-kazâ ve'l-kader*, (nşr. Muhammed Zâhid Kâmil Cûl, Köln 2008.

EKLER





Taşköprîzâde'nin *Kazâ-Kader Risâlesi*'nin ilk ve son sayfaları. (Konya Yusufağa Ktp., nr. 346)

102

وعليه الصلوة والسلام حيث قال الله تعالى حكاية عنه وهو يطعمني ويسقين
واذا مرضت فهو يشفين حيث اسند الخيرات الى الله تعالى وهي الاطعام
والاسقاء والاسقام والشفاء والشر الى نفسه وهو المرض تادبا
وعلى هذا ورد قوله تعالى ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من
سيئة فمن نفسك بعد قوله قل كل من عند الله والمعنى كل من عند الله
ايجادا وايصالا غير ان الحسنة احسانه وامتنانه لتوفقها على خلق العقل
وارسال الشرايع واعطاء سلامة الاسباب والالات والسيئة مجازاة
وانتقام لما اكتسبه العبد من الاثام ووجه ذلك ان كل فعل مسند الى الله تعالى
ايجادا والى العبد كسبا ففي الخيرات ينظر الى جانب الايجاد فيسند اليه تعالى
وفي الشر ينظر الى طرف الكسب فيسند الى العبد وذلك لان الفعل لا يوصف
بالشر الى الله تعالى وانما يوصف بانه بالنسبة الى الكسب العبد فيسند الى
العبد وهذه الطريقة هي نهاية الادب وغاية التحقيق وديدن الواقفين
في مواقف التوفيق يسر الله لنا واياكم التادب باداب الشريعة والتخلق
باخلاق نبيه الكريم والاهتداء الى الصراط المستقيم صراط الذين
انعمت عليهم من النبيين صلوات الله تعالى وسلامه على نبينا وعليهم
اجمعين وعلى آل محمد وصحبه الطيبين الطاهرين صلوة
وسلاما دايمين الى يوم الدين والحمد لله رب العالمين
وحسبنا الله ونعم الوكيل تمت الرسالة
بعون الله تعالى وحسن
توفيقه

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم
قال المولى المحقق والحبر المدقق الذي صنف كتاب شقايق في
اصحاب الحقايق والدقايق واشتهر بين الفضلاء بطاش كوبري زاده
في رسالته المعمولة في القضاء والقدر الحمد لله عالم الغيب والشهادة
الملك الجبار وبيده مقاليد الامور وهو الواحد القهار يدبر الامر من
السماء الى الارض وكل شيء عنده بمقدار له الخلق والامر يبدئ ويعيد
وهو الفاعل المختار ولا يجري في ملكه وملكوته الا ما يشاء ويختار
فتعالى الله الملك الحق لا اله الا هو العزيز الغفار خلق العباد وامرهم
بطاعته على وفق مشيئته من غير اجبار امضى فيهم قضاءه ونفذ فيهم
قدره وما سلب في ذلك عنهم الاختيار والصلوة والسلام على محمد المصطفى
المختار الذي اعطاه الله تعالى خزاين الارض في هذه الدار ومنحه الشفاعة
العظمى ولواء الحمد في دار القرار وعلى آله الاطهار وصحابته الاخيار
ما طلعت الازهار بنسيم الاسحار وترنمت الاطيار على افنان الاشجار
وبعد فلا يخفى عليك ايها الطالب ان مسئلة القضاء والقدر من اعظم المطالب
[illegible]
[illegible]
[redacted]

Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 3690’da kayıtlı eserin ilk ve son sayfaları.

Risâlenin, Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmûd Efendi, nr. 1447'de kayıtlı bulunan (eksik) nüshasının ilk ve son varakları.

KAYNAKÇA

Abdulhamid, İrfân, "Cebriyye", *DİA,* VII, 205-208.

Aclûnî, İsmâil b. Muhammed, *Keşfü'l-hafâ* (nşr. Saîd b. Ahmed el-Halebî), Beyrut 1351.

Adam, Hüdaverdi, *Kazâ ve Kader*, Değişim Yayınları, Adapazarı 1998.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, *el-Müsned* (nşr. Sıdkî Muhammed Cemil Atar), Dârü'l-Fikr, Beyrut 1991, I-III.

Akgündüz, Ahmet "Ebussuûd Efendi", *DİA*, X, 365-371

Akpınar, Cemil, "Dâvûd-i Karsî", *DİA,* IX, 29-32.

Aktepe, Münir, "Taşköprizâde", *İA*, XII/I, 41-45.

Albayrak, Sadık, *Son Devir Osmanlı Ulemâsı*, İstanbul, I-V, 1996.

Algar, Hamid, "Hâlid el-Bağdâdî", *DİA,* XV, 283-285.

Arpaguş, Hatice K., "Sofya'lı Bâli Efendi'nin Kazâ ve Kader Risâlesi ve Â'yân-ı Sâbite Açısından İnsanın Sorumluluğu", *MÜİFD*, 30 (2006/1).

Âyid, Ahmed [v. dğr.], *el-Mu'cemü'l-Arabiyyi'l-Esâsî* (nşr. Ahmed Muhtâr Ömer), Munazzamatü'l-Arabiyye Li't-Türâs, 1989.

Azamat, Nihat "Çerkeşî Mustafa Efendi", *DİA*, VIII, 273-274.

Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn esmâu'l-müellifîn ve âsâru'l-musannifîn,* Beyrut 1402/1982.

Bektaş, İhsan, *Esîrîzâde Abdülbâki Efendi ve İrâde-i Cüz'iyye Risâlesi,* MÜSBE, İstanbul 2006, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.

Beyazîzâde, Ahmed Efendi, *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-İmâm* (nşr. Yûsuf Abdürrezzâk), Kahire, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1949.

-----------, *el-Usûlü'l-münîfe li'l-İmâm Ebû Hanîfe* (terc. İlyas Çelebi), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV) yayınları, İstanbul 2000.

Beyzâvî, Ebû Saîd Nâsırüddîn Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl,* Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, I-II, 2006.

Biçer, Ramazan, *Âtıf Efendi Kütüphânesi'ndeki Kelâm Kaynaklarının Tanıtım ve Tasnifi,* MÜSBE, İstanbul 1992, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.

Bilmen, Ö. Nasuhi, *Muvazzah İlm-i Kelâm Dersleri,* İstanbul 1342.

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmâîl, *Sahîhu'l-Buhârî*, I-VIII, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul 1979.

Bursalı, Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I-III, İstanbul 1915.

Cici, Recep "Kûrânî", *DİA*, XXVI, 426–427.

Cürcânî, Ebû'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali, *Şerhu'l-Mevâkıf* (nşr. Abdrrahman Umeyre), Beyrut 1417/1997.

---------, *et-Ta'rifât* (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1405 h.

Çağrıcı, Mustafa "Ahlak", *DİA*, II, 1-9.

Duman, Ali "Taşköprîzâde Ahmed Efendi ve Mevzu`âtu'l-`ulûm'da Yer Alan Usul ve Fıkh İle İlgili İlimler", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 2004/1.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen* (nşr. Muhammed Muhsin Abdülhamîd), I-IV, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.

Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit, *"el-Fıkhu'l-Ekber"* (nşr. Mustafa Öz, *İmâm-ı Azâm'ın Beş Eseri* içinde), İstanbul 1992.

ed-Desûkî, Fâruk, *el-Kazâ ve'l-Kader fi'l-İslâm*, Riyad 1404.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâil, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'ihtilâfü'l-musallîn* (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), Kahire, Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye 1969.

---------, *Kitâbü'l-Lumâ' fî'r-Red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'* (nşr. Abdülaziz İzzeddin), Beyrut (ts).

Franz, Babinger, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri* (çev. Coşkun Üçok), Mersin 1992.

Furat, Ahmet Suphi, "Şekâyık-ı Nu`maniyye'nin Türk İlim Tarihindeki Yeri", *Türk Tarihinde ve Kültüründe Kastamonu*, Tebliğler, Ankara 1989.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-İktisâd fi'l-i`tikâd*, Beyrut 1409/1988.

Gelenbevî, Ebü'l-Feth İsmâil b. Mustafa, *Hâşiye-i Gelenbevî ale'l-Celâl mine'l-Akâid,* Şirket-i Hayriye-i Sahafiye, Dersaâdet 1307.

Gölcük, Şerafettin, *Bâkıllânî ve İnsanın Fiilleri,* Ankara 1997.

-----------, **"**Cehmiyye", *DİA,* VII, 234-236.

-----------, Toprak-Süleyman, *Kelâm*, Tekin Kitabevi, Konya 1996.

Gündoğdu, Cengiz "Sivâsî, Abdülmecîd" *DİA*, XXXVII, 286-287.

İbn Fûrek, Ebûbekir Muhammed b. el-Hasan b. Fûrek el-İsfehânî en-Nisâbûrî, *Mücerredü makâlâti'ş-Şeyh ebi'l-Hasen el-Eş`arî* (nşr. Daniel Gimaret), Beyrut 1987.

İbn Mâce, *Sahîhu Süneni İbn Mâce* (nşr. Muhammed Nâsırüddin Elbânî), Mektebetü't-Terbiyeti'l-Arabi li-Düveli'l-Halîc, Riyad 1986/1407.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânü'l-Arab,* Beyrut, Dâru Sadır [t.y.].

İbnü'l-Murtâzâ, Ahmed b. Yahyâ b. Murtâzâ, *el-Münye ve'l-emel fî şerhi'l-milel ve'n-nihal* (nşr. Muhammed Cevâd Meşkûr), Beyrut, Dârü'l-Fikr, 1979/1399.

İcî, Adudiddîn Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevâkıf fî ilmi' l-kelâm,* Beyrut ts. (Âlemü'l-kütüb).

İsferâyînî, Ebü'l-Muzaffer İmâdüddin Şahfûr b. Tâhir (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), *et-Tebsîr fi'd-dîn ve temyîzü'l-fırkati'n-nâciye ani'l-fırak*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1983.

İzmirli, İsmâil Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm* (nşr. Sabri Hizmetli), Ankara 1981.

Kahraman, Mustafa, *Murad Molla Kütüphânesindeki Kelâm Kaynaklarının Tanıtım ve Tavsifi* (Basılamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 1993.

Kara, Mustafa, "Bâlî Efendî", *DİA,* V, 20.

Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, Beyrut 1402/1982.

Kılıç, Hulûsi, "Lârî, Muslihuddîn", *DİA*, XXVII, 103–104.

Mahmûd, Abdurrahman b. Sâlih, *el-Kazâ ve'l-kader fî dav'ı'l-Kitâb ve's-sünne ve mezâhibü'n-nâs fîh*, Beyrut 1997.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî, *Kitâbu't-Tevhîd* (çev. Bekir Topaloğlu), İsam Yayınları, Ankara 2002.

Müslim, Ebü’l-Hüseyin el-Haccâc en-Nîsâbûrî, *Sahîhu Müslim,* I-V, Dâru İhyâî’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut, ts.

Nev`îzâde Atâyî, *Hadâiku’l-Hakâik fî Tekmileti’ş-Şekâik*, İstanbul 1989.

Öngören, Reşat, “Kuşâşî”, *DİA,* XXVI, 470-471.

Özcan, Tahsin “Saçaklızâde Mehmed Efendi”, *DİA*, XXXV, 368-370.

Özervarlı, M. Sait, “İbn Teymiyye”, *DİA*, XX, 405-413.

Pakalın, M. Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, I-III, MEB, Ankara 1983.

Râgıp el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'ân* (nşr. Muhammed Seyyid Kîlânî), Kahire, Mustafa el-Bâbî el-Halebî 1961.

Ramazan Efendi, Ramazan b. Muhammed el-Hanefî, *Hâşiyeli Akâid-i Ramazan Efendi*, İstanbul 1985.

----------, *Şerhu Ramazan Efendi, alâ Şerhi’l-Akâid*, Dersaâdet, Şirket-i Sahafiyye-i Osmaniyye 1320.

Sâbûnî, Nûreddin, *Mâtürîdiyye Akâidi* (nşr. Bekir Topaloğlu), Ankara 1988.

Seyyid Bey, *Usûl-i fıkıh dersleri mebâhisinden irâde, kazâ ve kader*, İstanbul 1324.

Soysal, Mehmet Fatih, *Osmanlı Müelliflerinden Ahmed Âsım Efendî’nin İrâde-i Cüz’iyye Risâlesi ve Probleme Yaklaşımı,* Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2003.

Süleymân b. Sâlih, b Abdûlaziz Gusn, *Mevkîfü’l-mütekellimîn mine’l-istidlâl bi-nusûsi’l-Kitab ve’s-sünne,* Dâru’l-Âsıme, Riyad 1996.

Süreyya, Mehmed, *Sicilli Osmânî*, I-IV, Sebil Yayınları, İstanbul 1996.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm, 548/1153, *el-Milel ve'n-nihal* (nşr. M. Seyyid Kîlânî), Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 1381/1961.

Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi, *Mevkıfü'l-akl ve'l-ilm ve'l-âlem min rabbi'l-âlemîn ve ibâdihi'l-mürselîn,* el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Beyrut 1950, I-IV.

----------, *İnsan ve Kader* (çev. İsa Doğan), Kültür Basın Yayın Birliği, İstanbul 1989.

Taşköprîzâde, Ebü'l-Hayr İsâmüddin Ahmed Efendi, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fî ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye* (nşr. Ahmed Suphi Furat), İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul 1985.

----------, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fî ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye* (Mecdî Mehmed Efendi Tercümesi, *Hadâ'iku'ş-Şakâyık*), İstanbul 1989.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah, *Şerhu'l-Makâsıd,* Beyrut 1989.

----------, *Şerhu Akâidi'n-Nesefî*, İstanbul, Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1273.

----------, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi* (*Şerhu'l-Akâid*), Hazırlayan Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, 1982.

Tirmîzî, Mûsa b. Îsâ, *Sünenü't-Tirmizî, Beyrut 2001.*

Turhan, Kasım, *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsanın Fiilleri*, İstanbul 2003.

Uzun, Mustafa "Nahîfî", *DİA*, XXXII, 297-299.

Yavuz, Yusuf Şevki, "*Kader*", *DİA,* XXIV, 58-63.

---------, "Ahmed b. Hanbel", *DİA*, II, 83.

---------, "Eş'ariyye", *DİA,* XI, 447-455.

---------, “Akâidü’n-Nesefî”, *DİA,* II, 217-219.

---------, “el-Akâidü’l-Adudiyye”, *DİA,* II, 217.

---------, “Kelâm”, *DİA,* XXV, 196-203.

---------, “Kesb”, *DİA,* XXV, 304–306.

---------, “Mustafa Sabri Efendi”, *DİA,* XXXI, 350–353.

---------, “İbn Kuteybe”, *DİA*, XX, 150–152

---------, “Ebû Ya’lâ el-Ferrâ”, *DİA*, X, 256–258.

---------, “İbn Kayyim el-Cevziyye”, *DİA*, XX, 123–127.

Yayla, Mustafa, “Ebû Saîd Hâdimî”, *DİA,* XV, 24–25.

Yazıcıoğlu, M. Sait, “Fiil”, *DİA,* XIII, 62-64.

Yeprem, M. Saim, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdi*, İstanbul 1980.

Yıldız, Ahmet “Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin”, *DİA*, XXXII, 113-115.

Yiğit, İsmail, “Emevîler”, *DİA*, XI, 87-104.

Yurdagür, Metin, *Bibliyografik Bir Kelâm Tarihi Denemesi*, İstanbul 1989.

Ziriklî, Hayreddîn, *el- Alâm: Kâmûsu Terâcim,* I-VIII, Kahire 1956.

TAHKÎKLİ METİN

رسالة في القضاء والقدر

مؤلف

ألمولى عصام الدين أبو الخير أحمد بن مصلح الدين
ألمشتهر بطاشكوبري زاده

تحقيق

حلمى كمال الطون

مراجعة

الأستاذ الدكتور يوسف شوقى ياوز

إستانبول ٢٠١٠

[٩٦ ظ] بسم الله الرحمن الرحيم*

الحمد لله عالم الغيب[١] والشهادة، الملك الجبار، وبيده مقاليد الأمور، وهو الواحد القهار، يدبر الأمر من السماء إلى الأرض، وكل شئ عنده بمقدار، له الخلق[٢] وله[٣] الأمر يبدئ ويعيد، وهو الفاعل المختار، ولا يجري في ملكه وملكوته إلا ما يشاء ويختار، فتعالي الله الملك الحق، لا اله إلا هو العزيز الغفار.

خلق العباد وأمرهم بطاعته علي وفق مشيئته[٤] من غير إجبار. امضي فيهم قضائه ونفذ فيهم قدره، وما سلب ذلك عنهم الاختيار. والصلاة والسلام علي محمد المصطفي المختار الذي أعطاه الله تعالي خزائن الأرض في هذه الدار، ومنحه بالشفاعة العظمي ولواء الحمد في دار القرار، وعلي آله الأطهار وصحابته الأخيار ما طلعت الأزهار بنسيم الأسحار وترنمت الاطيار علي أفنان الأشجار.

---

* ع + : قال المولي المحقق والخير المدقق، الذي صنف كتاب الشقايق في اصحاب الحقائق والدقائق، واشتهر بين الفضلاء بطشكوبريزاده في رسالة المعقولة.

[١] في (حاشية المخطوط) : المراد بالغيب: عالم القدس الذي هو عالم الأرواح. و بالشهادة : عالم المحسوسات.

[٢] في (حاشية المخطوط) : المراد بالخلق: ما يحدث بمادة متقدمة، كالحيوانات،(و بالأمر): ما يحدث بلا مادة متقدمة، كالأرواح البشرية والملائكة، ولذلك قال تعالي : ويسألونك عن الروح قل الروح من امر ربي [الاسراء ٨٥/١٧].

[٣] ب - : و له.

[٤] في الأصل : مشيّته.

وبعد، فلا يخفي علي علمك أيها الطالب أن مسالة القضاء والقدر من اعز المطالب، لِما[١] تهافتت[٢] في حلها جهابذة أولي الألباب، وتحير في كشف القناع عنها واحد بعد[٣] واحد ممن هو المُحدَّث[٤] النقاب، لما أن مدخل مباينها بلغت من الدقة حدا تَقاعَست[٥] عن الوُلوُج فيها[٦] نحارير الآفاق، وبِحارَ أسرارها وصلت من الغموض إلى غاية أحجم عن الغوص فيها[٧] المهرة الحذاق، وشواهق دقائقها ارتقت[٨] إلى عنان السماء، بحيث يزل طرف العقول عن مداها. وأكناف حقائقها[٩] اتسعت، حتى عجزت عن قطعها سوابق[١٠] الأذهان، وان وضعت عند أقصى الطرف[١١] خُطاها[١٢] لتوقفها علي تحقيق[١٣] إثبات الواجب لذاته، وبيان توحيده، وتعيين صفاته، ونفي الإفراط والتفريط في أفعال العباد، والسلوك في هذا الأمر الخطير مسلك الاقتصاد. وكل ذلك -كما لا يخفي- من اصعب المسائل لقد عجز عن تحقيقها الأواخر والأوائل لكن الله سبحانه وتعالي صرف عنان اختياري بحكم قضائه السابق وقدره الجاري إلى أن أتكلم في هذه المسائل[١٤]، مع[١٥] قلة البضاعة وقصوري في ذلك، بحيث

---

[١] ى : طالما تها فتت.
[٢] في (حاشية المخطوط) : التهافت: تساقط القوم و تتابعهم.
[٣] ع : (طالِماتها فتت في حلها جهابذة أولي الألباب، وتحير في كشف القناع عنها واحد بعد).
[٤] في (حاشية المخطوط) : المحدّث: المصيب في ظنه و فراسته، وفي صحيح البخاري عن النبي صلي الله عليه وسلم: انه كان فيمن قبلكم من الأمم محدثون، وانه لو كان في امتي لكان عمر (ترمذي/ مناقب ٧٣).
[٥] في (حاشية المخطوط) : التقاعس من القَعَسَ محرّكة- خروج الصدر و دخول الظهر، ضد الحدب. وههنا استعارة عن الامتناع. والجامع: تقاعس الرجل عند الامتناع عن الدخول عادة.
[٦] ع - : فيها.
[٧] ع - : فيها.
[٨] ح : ارتفقت.
[٩] في الأصل : حقايقها.
[١٠] ع : سوايق.
[١١] ع - : الطرف.
[١٢] في (حاشية المخطوط) : فيه تلميح الي قوله صلي الله عليه وسلم في وصف البراق، حيث قال: أتيت بدابّة فوق الحمار، ودون البغل؛ يضع خطوه عند اقصي الطرف.
[١٣] ع - : تحقيق.
[١٤] ع : المسألة.
[١٥] ح : هذه الرسالة نقصان من "مع" الي "فيلزم اما قدم الحادث او انتفاء الواجب" في (١٠٤ظ) .

يعجز عن بيانه لسان البراعة، فشرعت في ذلك الأمر الخطير متوكلا عليه، وفرائص[١] [٩٧ و] الفكر ترتعد من الوجل، والقلم يصب عرق الحياء والورق يبلع ريق الحجل. وما توفيقي إلا بالله، عليه توكلت واليه أنيب، انه سميع قريب مجيب.

والرسالة مرتبة علي طرفين وخاتمة وتذييل والله يقول الحق وهو يهدي السبيل، وهو حسبي ونعم الوكيل.

[١] في (حاشية المخطوط) : الفرائص: جمع الفريصة و هي لحمة في العضدين، ترتعد عند الخوف والشدائد.

الطرف الأول

فيما يتعلق بذاته تعالي وصفاته

وفيه مقاصد:

المقصد الأول: في بيان معني الوجوب الذاتي و أحكامه

كل مفهوم إذا نسب إليه الوجود، فإما أن يكون ثبوته له ضروريا، أو سلبه عنه ضروريا، أو لا يكون شيء منهما ضروريا.**والأول هو الواجب لذاته**، ويلزمه أن لا يثبت له ضرورة السلب، وهو الإمكان العام المقيد بجانب الوجود، وينافيه ثبوت ضرورة السلب لكونهما في طرفي[١] النقيض[٢].

والثاني هو الممتنع لذاته، ويلزمه عدم ضرورة الثبوت، وهو الممكن بالإمكان العام[٣] المقيد بجانب العدم[٤]، وينافيه ثبوت ضرورة الوجود، لِما عرفت.

---

[١] ع - : في طرفي.
[٢] في (حاشية المخطوط) : إذ لو ثبت ضرورة السلب، يلزم ان يوجد في نسبة واحدة ضرورة الثبوت وضرورة السلب معا ، وانه محال لاستلزامه اجتماع النقيض(ي: النقيضين) في محل واحد وهو بدهي البطلان.
[٣] في (حاشية المخطوط) : والإمكان العام أن لا يكون ضرورة في جانب المخالف ، فيكون الواجب تعالي ممكنا بالإمكان العام؛ إذ لا ضرورة في الجانب المخالف له وهو جانب، فيكون الإمكان العام مقيدا بجانب الوجود الواجب تعالي لأنه اعتبر وصفا للواجب.
[٤] في (حاشية المخطوط) : لأن هذا الإمكان اعتبر وصفا للممتنع.

والثالث هو الممكن بالإمكان الخاص، وإذا أطلق الإمكان يراد به[١] هذا الإمكان، ويلزمه أن لا يثبت له شيء من طرفي الوجود والعدم، إلا بسبب[٢] الغير، فيكون واجبا بالغير، وممتنعا بالغير. وإذا كان وجوده طاريا بسبب الغير يكون العدم فيه اصليا.

وإذا تحققت أن الواجب لذاته هو ما يقتضي ذاته وجوده[٣]، فبالضرورة يكون وجوده غير ذاته، لكن حال الحكم، فيكون الوجود زائدا[٤] عليه في الذهن، واما حال اعتبار الحكم فوجوده هو خصوصية ذاته التي من شانها الاقتضاء المذكور عند التصور، فيكون وجوده عين ذاته في الخارج، إذ لا مغايرة بين الشئ و نفسه. فحينئذ لا يحتاج ثبوت الوجود له[٥] إلى واسطة، فيكون تعينه[٦] عين ذاته في الخارج. إذ لو زاد عليه لاحتاج ذاته في وجوده إلى قيام التعين[٧] به[٨]، إذ الشئ ما لم يتعين لم يوجد.

ومن أحكامه: انه لا يتركب من الأجزاء. أما الأجزاء العقلية، فلان الجنس لا يتعين إلا بالفصل[٩]، والنوع لا يتعين إلا بتعين زائد[١٠].

---

[١] ع - : به.
[٢] ع : سبب الغير.
[٣] ع - : فبا لضرورة يكون وجوده.
[٤] ع، ب، ي : زايدا.
[٥] ع- : له .
[٦] ع : بعينه.
[٧] ع : اليقين.
[٨] ب، ع - : به.
[٩] في (حاشية المخطوط) : لأن الجنس امر مبهم، قابل للوجود في ضمنه انواع كثيرة، فلا يتعين منها، ما لم ينضمّ اليه فصل من تلك الفصول.
[١٠] في (حاشية المخطوط) : لأن فيه نوع إبهام، لقبوله الوجود في ضمنه أشخاص، فلا يتعين النوع، الا بانضمام شخص زائد عليه.

وأما الأجزاء الخارجية، فلان المجموع المركب منها [٩٧ ظ] لا يتعين إلا بقيام الهيئة الاجتماعية معه. فما يكون تعينه عين ذاته يكون منزها عن جميع ما ذكر.

المقصد الثاني في إثبات وجود الواجب تعالي في الخارج[١].

وذلك لأنه لو لم يوجد واجب الوجود في الخارج، لزم أن لا يوجد في الخارج موجود أصلا، واللازم باطل ضرورةً، إذ لا يشك عاقل في[٢] وجود موجود[٣] ما في الخارج ويلزم من بطلان اللازم بطلان الملزوم. أما الملازمة، فلأنه علي ذلك التقدير ينحصر الموجود في الممكن، وذلك ظاهر. وقد عرفت أن الممكن[٤] لا وجود له[٥] في ذاته، وإنما وجوده بسبب الغير، فحينئذ يكون ذلك الغير ممكنا أيضا، وما لا وجود له في الخارج أصلا لا يفيد الوجود للغير، فيلزم أن لا يوجد موجود أصلا؛ فتعين أن يكون ذلك الغير واجبا أو منتهيا إليه، وهو المطلوب.

---

[١] ب : (فى الخارج).
[٢] ع : فح.
[٣] في (حاشية المخطوط) : لأنه ثابت بالحس والمحسوس من قبيل البدهيات.
[٤] ع : المؤمن.
[٥] ع - : في ذاته وإنما وجوده بسبب الغير فح يكون ذلك الغير ممكنا أيضا وما لا وجود له.

المقصد الثالث في توحيد الواجب[1] الوجود.

ليست له أفراد خارجية تقوم بالماهيات[2]، وإلا لزم وجود الماهيات[3] قبل قيام تلك الوجودات بها، وانه باطل، بل الوجودات الخاصة عبارة عن إضافة طبيعة الوجود إلى الماهيات[4] في الذهن. وفي الممكن هو الاختصاص الناعت.

إذا تقرر هذا، فاعلم انه لو وجد واجبان يلزم أن لا يكون أحدهما واجبا لذاته، واللازم باطل، لأنه خلاف المفروض. وكذا الملزوم، وهو فرض الواجبين، فتعين وحدة الواجب لذاته.

أما الملازمة -فلأنك قد عرفت فيما سبق- أن تعين الواجب عين ذاته؛ ومن المعلوم أن تعين كل متعين مخالف لتعين المتعين الآخر، فيلزم من لزوم طبيعة الوجود لأحدهما، أن لا يكون[5] لازما للآخر، لان الطبيعة الواحدة[6] لا يلزم كلا من المتخالفين، فيلزم أن لا يكون أحد الواجبين لذاته.

المقصد الرابع في الصفات الكمالية له تعالي.

---

[1] ع (-) : ال.
[2] ى : المهيات.
[3] ى، ب : المهيات.
[4] ى، ب : المهيات.
[5] ع : ان يكون.
[6] ع : الواحدة.

واعلم أن العدم[١] لا كمال له[٢]، و إنما الكمال للموجود ضرورة، فكمال الموجود إما لازم لوجوده أو لازم لحقيقته، وحيث كان وجود الواجب عين حقيقته، لِما مر بيانه، كانت[٣] كمالاته لوازمَ حقيقته. ولهذا كانت اشد ثبوتا واقوي تأثيرا، فيكون صفاته [٩٨ و] الكمالية زائدة علي ذاته، لان اللازم غير الملزوم لكونه مستندا إليه. ولا نعني بزيادتها قيامها به قيام الحالّ بالمحلّ، لأنه موقوف علي وجود المحل، فيلزم كونه من لوازم الوجود. فما يكون وجوده عين حقيقته لا يتوقف اتصافه بها علي قيام الوجود بها. هذا ما حققه الشيخ أبو الحسن ألاشعري - جزاه الله تعالي عن الدين خير الجزاء – "من أن صفاته تعالي ليست عينه ولا غيره"[٤]. اما انه ليست عينه، فلما عرفت من أن اللازم غير الملزوم. وأما كونه لا غيره، بمعني كونه قائما به قيام الحال بالمحل، بحيث يجتمعان اجتماع القابل مع المقبول، فلما مر أيضا من لزوم كونه من لوازم الوجود. وبهذا ظهر بطلان مذهب الفلاسفة والمعتزلة من نفي الصفات الزائدة.

وجه البطلان: أن اللازم غير الملزوم بالضرورة، وأن مفهوم الصفات معلوم لنا حقيقة. وحقيقة الواجب تعالى[٥] غير معلومة[٦] للبشر[٧]،

---

[١] ع : القدم.
[٢] ع + : اصلا.
[٣] ع : كانت كمالا لا لانه من لوازم حفيفته.
[٤] محمد بن الحسن بن فورك، ***مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الاشعري***، ١٩٨٦، بيروت، ص ٣٩.
[٥] ع - : تعالى.
[٦] ع + : لنا ، (-) للبشر.
[٧] ب، ى + : وغير المعلوم غير المعلوم؛ ع : وغير المعلوم

فيكون هذا المفهوم[١] عرضيا[٢] لا ذاتيا له تعالي. وكون المفهوم عارضا مستلزم لخروج[٣] مبدأ المحمول[٤] عن[٥] ذاته تعالي. وبهذا يظهر أيضا ضعف ما ذهب إليه بعض المتكلمين من كون صفاته تعالي قائمة به تعالي قيام الحالّ بالمحل.

وجه[٦] الضعف: ما سلف من أن ذلك إنما يتصور فيما يكون وجوده زائدا علي حقيقته. وأيضا يكون الصفات فحينئذ غير ذاته تعالي وجودا بمعني استقلاله في الوجود، وحينئذ يلزم أن يكون الحق جل جلاله مستكملا بغيره، وانه محال. وما قيل في توجيهه من أن المحال إنما هو استفادته صفة كمال من غيره، لا إتصافه بصفة كمال من غيره، واللازم من مذهبنا هو الثاني، لا الأول. فمدفوع بأنه وان لم يلزم استكماله[٧] بغيره، لكن يلزم كونه خاليا في مرتبة الموصوفية عن الكمال، ومستكملا بصفته التي هي من أثاره، وانه نقص[٨] في حقه تعالي. والفرق بين هذا المذهب ومذهب ألاشعري، هو أن الكمال في مذهبهم حاصل من تأثره[٩] تعالى في صفة الكمال وقبوله لها، وفى مذهب الاشعرى[١٠] أن الكمال هو اقتضاء الذات الكمال [٩٨ ظ] من

---

[١] ع : المعلوم.
[٢] ب : عرضا.
[٣] ع : بخروج.
[٤] في (حاشية المخطوط) : مبدأ المحمول إما ان يكون عين الموضوع او غيره، والأول يسمي ذاتيا. والثاني: اما ان يكون قاإما بالموضوع، و يسمي عرضيا كقولك زيد كاتب. فإن الكتابة غير زيد و قاإمة به، و إما أن لا يكون قاإما بالموضوع، بل يكون نسبة بينه و بين غيره، كقولك: السماءفوق الارض؛ فإن الفوقية ليست قائمة بالسماء، بل هي نسبة بينه و بين الأرض. و مثل هذا يسمى بالاختصاص الناعت.
[٥] ع : عين.
[٦] ع : و حجة.
[٧] ع : استكمالة.
[٨] ع : بعض.
[٩] في الاصل : تأثيره.
[١٠] ع - : هو أن الكمال في مذهبهم حاصل من تأثيره تعالى في صفة الكمال وقبوله لها، وفى مذهب الاشعرى.

غير حاجة إلى قبوله. والفرق بين هذين الأمرين بين[١]. والواجب تعالي لابد وان يكون في اعلي مراتب الكمال، وهو في الاقتضاء من غير حاجة إلى القبول.

ثم إنهم احتجوا علي مذهبهم بان صدق المشتق علي شيء يستدعي قيام مأخذ الاشتقاق به في الخارج. وهذا الاحتجاج من قبيل اشتباه المطلق بالمقيد، فان قيام المأخذ بالشيء كما يكون خارجيا في قولك: زيد كاتب، كذلك يكون ذهنيا، كقولك: الممكن موجود. ومن المعلوم أن قيام الوجود معه انما هو في الذهن لا في الخارج، كما حُقّق في موضعه.

المقصد الخامس في إثبات صفة الحياة.

وهي صفة منبئة[٢] عن كون موصوفها مصدرا للآثار الخارجية، وحيث[٣] كانت جميع الآثار مستندة إلى ذاته تعالي كان الحق سبحانه وتعالي احق[٤] بصفة الحياة قطعا: "الله لا اله إلا هو الحيّ القيوم[٥]"[٦].

المقصد السادس في إثبات علمه تعالي.

---

[١] ع - : بين.
[٢] ع : مبنية.
[٣] ع - : و.
[٤] ع : حق.
[٥] البقرة ٢٥٥/٢ ، ال عمران ٢/٣.
[٦] في (حاشية المخطوط) : والإستشهاد بهذه الآية من وجهين: احدهما دلالتها علي كون الحياة صفة للحق سبحانه. وثانيهما: دلالة تقدم الحي علي القيوم، علي كون صفةالحياة اصلا بالنسبة الي غسرها.

واعلم أن العلم هو انكشاف المعلوم عند العالم، وله سبب، وهو تجرده عن المادة؛ إذ المادي ليس من شانه العلم، بل الإحساس، كما في حواسنا، وله مانع، وهو اشتغال العالم بما يحجبه[١] عن المعلوم.

فنفس الإنسان عالم بذاته لوجود سبب العلم، وهو تجرده عن المادة، ولارتفاع المانع لعدم إمكان الحاجب[٢] بين الشيء و نفسه، فيكون الإنسان[٣] عالما بنفسه علما حضوريا مستمرا. وإنما نشأ التردد فيه عن الذهول عن العلم بالعلم، لا عن عدم العلم بنفسه أحيانا. وأما علم الإنسان بغيره[٤] فليس المانع فيه مرتفعا بالكلية لانغماسه في العلائق البدنية المانعة عن الالتفات إلى الغير[٥]. فإذا تجرد عنها بعض التجرد كما في حالة النظر والفكر ينطبع فيه صور بعض المعلومات بحسب ما يقتضيه الفكر، لا جميعها، لعدم ارتفاع المانع بالكلية. وحيث كانت تلك الصور منتزعة من المعلومات يسمي علما انتزاعيا، وباعتبار كون النفس منتقشة بتلك الصور يسمي علما انفعاليا وانطباعيا[٦]، وباعتبار حصول تلك الصور في النفس يسمي علما حصوليا.

واما إذا تجرد نفس الإنسان عن العلائق البدنية بالكلية، فينكشف [٩٩ و] له جميع المعلومات أنفسها، لا صورها دفعة واحدة[٧]؛ فيكون علمه

---

[١] ع : يحجيه.
[٢] ع : الواجب.
[٣] ع - : الانسان.
[٤] ع : لغيره.
[٥] في (حاشية المخطوط) : لأن الإالتفات الى شيئين في حالة واحدة غير ممكن من الانسان، فإذا إلتفت إلى العلائق البدنية يكون ذاهلا عن غيره، وإذا التفت الى غيرها يكون ذاهلا عن العلائق البدنية، وهذا ظاهر عند المزاولين بالفكرة.
[٦] ع : انطاعيا.
[٧] ع - : واحدة.

حينئذ بتلك المعلومات علما حضوريا شهوديا[١]. كما يحكي عن بعض الصوفية المتجردين عن جلباب البدن، لكن لا تدوم تلك المشاهدة لعدم فناء البدن بعد هذا.

واما علم الحق سبحانه وتعالي بذاته فهو علم حضوري، لوجود السبب فيه، وارتفاع المانع، لما مر في علم الإنسان بنفسه. وكذا علم الأول سبحانه بغيره علم حضوري شهودي لعدم الشاغل هناك، إذ لا يشغله شأن عن شأن. ولهذا لا يخفي[٢] عليه خافية فيكون جميع الممكنات كلياتها وجزئياتها مجرداتها ومادياتها[٣] معلوما لله تعالي علما حضوريا من غير حاجة إلى حصول الصور فيها[٤]، لأنك عرفت أن منشأه[٥] ما يورث الغفلة، والواجب تعالي منزه عن ذلك. فيكون علمه بجميع ما ذكر علما فعليا ازليا استمراريا ابديا سرمديا دائميا، فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء[٦]. وانه تعالي يعلم في الأزل الحقائق الممكنة الكلية من حيث ثبوتها في العلم، ثم وجودها في الأعيان، ثم فنائها بعد الوجود. والعلم بوجودها وفنائها حاصل له تعالي في الأزل ومستمر أيضا. وهو عالم بوجوداتها[٧] عند حدوثها وفنائها بعد وجودها، لا بعلم متجدد حتى يلزم التغير في علمه، بل بعلم مستمر بأنه سيحدث وحدث وفني من غير تغير[٨] في العلم،

---

[١] ع : مشهوديا.
[٢] ع + : ولهذا لا يخفى.
[٣] ع : و مادتها.
[٤] ب، ي : فيها علمه؛ ع – علمه.
[٥] ع : منشئة.
[٦] سبأ ٣/٣٤.
[٧] ع : لوجوداتها.
[٨] ب : (تغير) .

لان هذا التغير يعرض للمعلوم[١]. وكذا هذا التكثر يَعرِض للمعلوم[٢] لا العلم. وذلك لان العلم[٣] كما عرفت هو الانكشاف، وذلك بالنسبة إليه تعالي أمر واحد غير متكثر. وإنما يتعدد ويتكثر بالنسبة إلى المعلومات، والتكثر بالاعتبار الثاني لا ينافي الوحدة بالاعتبار الأول. ألا يرى أن نور الشمس أمر واحد قائم بها، ولكنه يتعدد باعتبار ما يقابلها من القوابل. وإذا عرفت هذا فقد ظهر لك أن علمه تعالى فِعلىّ حضورى، لا حصولى انفعالي، كما توهمه[٤] بعض الفلاسفة، وانه أمر واحد متعلق بالكليات[٥] والجزئيات، لاستواء نسبة الكل[٦] إلي علمه تعالي.

وما اشتهر من مذهب الفلاسفة من أنه تعالي لا يعلم الجزئيات علي وجه جزئي، فان أرادوا بذلك صرف النفي [٩٩ ظ] إلى العلم، فذلك عرق عريق في الكفر، لمخالفته[٧] النصوص القاطعة. مع أنه خطأ عظيم مخالفٌ[٨] لأصولهم؛ فإنهم قالوا في إثبات علمه تعالى بالمعلومات أنه تعالى عالم بذاته وانه فاعل للكل[٩]. والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول[١٠]، فمقتضى هذا الأصل عموم علمه تعالى للكليات والجزئيات. فتخصيص الجزئيات منها تحكم ونقض لقاعدتهم المقررة، وهل هذا إلا خطأ عظيم وجهل. وإن أرادوا بذلك صرف النفي إلي القيد بأن يقولوا "يعلم الجزئيات لا على وجه جزئي، بل

---

[١] ب، ى : المعلوم .
[٢] في الأصل : المعلوم.
[٣] ع - : و ذلك لان العلم.
[٤] ى : كما توهم.
[٥] ى : (بالكليات) .
[٦] ى : الكلى.
[٧] ع : بمخالفة.
[٨] ى،ع : مخالفا.
[٩] ع : كلى.
[١٠] ى : المعلوم.

علي وجه كلي[١]". فإن أرادوا بذلك أنه يعلم الكليات المنحصرة في نفس الأمر في جزئي، فذلك راجع إلي الوجه السابق بطلانا[٢]. وإن أرادوا بذلك ان العلم بالجزئي حال العلم الانفعالي، وان علمه تعالى فعلي، والعلم الانفعالي يستلزم التغير[٣]، وعلم الله منزه عن ذلك. ولهذا الاحتمال وجه، لكن عبارتهم غير ظاهرة في هذا المعنى.

ثم اعلم أن علم العبد يفارق علم الحق سبحانه من وجوه:

أحدها: أن الحق جل وعلا[٤] عالم بجميع المعلومات ويعلم ما بين أيدينا، وما خلفنا ولا يحيط أحد بشيء من علمه إلى غير ذلك، بخلاف علم البشر في جميع ذلك، وذلك ظاهر إذا راجعنا إلى أنفسنا.

وثانيها: أن علم الحق سبحانه ينكشف[٥] له المعلومات أتم انكشاف[٦]، و أكمل اتضاح، إذ لا يخفي عليه خافية بخلاف علم البشر. أما *علمه النظري* فظاهر، لأنه وإن كان كاشفا لبعض أحوال معلوم معين، فذلك غافل عن سائر أحواله، فضلا عن أحوال سائر المعلومات[٧]. وأما *علمه الشهودى* فهو أقل مرتبة وانجلاء من مشاهدة الحق سبحانه تعالى، فإن علم البشر وإن اتسع غاية الاتساع، لكن لا يبلغ مرتبة اتساع علم الحق سبحانه، كما قال تعالي:

---

[١] ى : كل.
[٢] في (حاشية المخطوط): وذلك لأنه يلزم عند علمه تعالى بأنه الشخص شخص، و من المعلوم أنا نعلم ذلك بحواسنا، فيلزم ان يكون العلم بالحواس أكمل من الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا.
[٣] ع : التعين.
[٤] ى : على.
[٥] ع : ان ينكشف.
[٦] ع + : ال.
[٧] ي : (أحوال سائر المعلومات) .

"ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء"[1] وذلك لنقصان مرتبة الإنسان، وكون طبقة الوجوب اعلي طبقة[2] الموجودات.

وثالثها: ان علم الحق سبحانه وتعالي مستتبع لمعلوماته، لأنه علم فعلي يستدعي ظهور معلوماته أزلا وأبدا. كما أن البَنّاء إذا صور في خياله بناء رفيعا وقصرا عاليا، فإن هذا التصور مستتبع لوجود المخيل في الخارج، بخلاف علم البشر. فإنه كما عرفت منتزع من الأمور الخارجية وتابع [١٠٠ و] لها، كمن رأى قصرا[3] عاليا، وانتزع منه صورة في خياله. وكم بين العلمين، بحيث لا يعد علم البشر في جنب علمه تعالي علما، بل هو كتسمية[4] الشعاع علي الجدار المقابل للشمس نورا مع أنه من ذرات نورها وفيض من أنوارها، كما لا يخفي على ذوي الألباب.

ثم إن معلومات الله تعالى ليست مجعولة وإلا لزم خلو الحق سبحانه وتعالى عنها[5] أزلا، ثم حدوثها[6] له، تعالى عن ذلك.[7] وأيضا الجعل أثر القدرة والإرادة[8]، وهما صفتان تابعتان لصفة العلم. فلو كان معلومات الله تعالى مجعولة لزم كون صفة العلم تابعة لهما، وانه غير جائز. إذا عرفت هذا، فاعلم أن شان الحق سبحانه وتعالى هو الفيض والجود، ويعبر عنهما الحكماء بالعناية الأزلية. ومن[9] حكم الفيض استدعاؤه القوابل. فالعناية الأزلية التي هي

---

[1] بقرة ٢٥٥/٢.
[2] ع : طبقات.
[3] ع : قصرها.
[4] ع : كتسميته.
[5] ع - : عنها.
[6] ع : حدوثه.
[7] ع - : عن ذلك.
[8] ع - : والارادة.
[9] ع - : ومن حكم الفيض استدعاؤه القوابل فالعناية الأزلية.

مقتضى ذاته تعالى يستتبع[1] مظاهر لفيضه. فالحق سبحانه وتعالى يعلم تلك المظاهر، أزلا[2] دفعة واحدة، بحيث يكون جميعها في جنب احاطة[3] علمه تعالى أمرا واحدا إجماليا جامعا لتلك المظاهر باجمعها. وهذا هو الأمر الأول الذي كلمح البصر، وينكشف لعلمه تعالى ما في ذلك الأمر الواحد من الحقائق الكلية، ويترتب عليها الوضع الكلي للأسباب الكلية الدائمة، لا تزول ولا تتحول[4] إلى أن يبلغ الكتاب اجله، وهذا هو المسمي "بالقضاء الإلهي". كالأرض والسموات والكواكب في[5] حركاتها وأحوالها وكونها[6] أسبابا بإذنه تعالى للحوادث الجزئية، وأيضا ينكشف لعلمه تعالي ما لتلك الحقائق من المظاهر الجزئية، مع ما يليق بها من التدبيرات الجارية على وفق حكمته وهو المسمي "بالقدر"، كتوجيه الأسباب المذكورة بحركاتها المتباينة المحدودة المقدرة المحسوبة إلي المسببات الحادثة المحدودة بقدر معلوم، لا ينقص ولا يزيد[7]، ولذلك لا يخرج شيء عن قضائه وقدره، هذا كله في مرتبة العلم.

ثم إن الإرادة تصرف[8] فيما ثبت[9] في القدر[10] من تعيين الأحوال والأوقات، والقدرة[11] تؤثر[12] فيها وتوجدها في الأعيان على وفق ما اقتضته

---

[1] ع : يستدعي.
[2] ع : اذ لا.
[3] ع - : احاطة.
[4] ع : تحول.
[5] ع : و.
[6] ع : و كونه.
[7] ع : لا يزيد ولا ينقص.
[8] ع : يتصرف.
[9] ع : يثبت.
[10] ع : بالقدر.
[11] ى : والقدر.
[12] ع : يؤثر.

الإرادة والمشيئة[1]. [١٠٠ ظ] فسبحانه من بديع لا تنقضى[2] عجائبه وتبهر العقول والألباب حكمه ودقائقه.

ثم اعلم أن الكمال الحقيقي انما هو للواجب تعالى شانه، وليس[3] للممكن كمال حقيقي، بل كمال إضافي. ومراتب الكمال الإضافي ازديادا وانحطاطا[4]، وإن لم تنحصر[5] في عدد، لكنها مضبوطة باندراجها تحت أنواع خمسة سنفصلها إن شاء الله تعالى. وكل هذه غير مجعولة[6] بجعل الجاعل لما عرفت. ولهذا يسمي[7] مثل هذه الاستعدادات استعدادا فطريا، ولها[8] فروع وشعب ستقف عليها، إذا افضت النوبة إليها بإذن الله تعالى.

المقصد السابع في اثبات الإرادة والقدرة

أما الإرادة فهي صفة، من شانها ترجيح أحد المقدورين على الآخر، مع رعاية الحكمة والمصلحة التي علمها الله تعالى في الأزل. وهي صفة غير العلم، شبيهة للحالة الميلانية التي لنا عقيب علمنا بما فيه مصلحة. وذلك التغاير[9] لان علم الله تعالى أمر مستمر، نسبته إلى جميع الأزمنة على السوية

---

[1] فى الاصل : المشية.
[2] ع : لا ينقضى.
[3] ى : (و ليس) .
[4] ع : والخطاط.
[5] ع : ينحصر.
[6] ب : مجعول.
[7] ع : سمي.
[8] ع : و لهاذا.
[9] ع - : التغاير؛ ب، ى : (التغاير).

لا يتغير[١] بتجددها[٢]. فتخصيص بعض الأشياء ببعض الأزمنة دون زمان[٣]، وببعض الأحوال دون حال، لا يكون إلا بصفة الإرادة. وبهذا ظهر بطلان ما ذهب إليه الحكماء من إنكار صفة الإرادة، زاعمين أن علمه تعالى كما هو عين ذاته، كذلك إرادته تعالى عبارة عن العلم بالنظام الأكمل الذي يسمونه بالعناية الأزلية، فما[٤] يصدر عنا بالنسبة إلينا من الذات مع الصفات يصدر عنه بمجرد الذات. [٥]

وأما القدرة فهي صفة، من شانها صحة الفعل والترك، خلافا للحكماء. ومنشاء الخلاف بين الفريقين هو أنهم بعد اتفاقهم على صدق الشرطيتين في قولنا "إن شاء فعل وإن لم يشاء لم يفعل"، اختلفوا. فقال الحكماء: مقدم الشرطية الثانية لا يقع، بناء على أنه نقص عندهم يجب[٦] تنزيه الله تعالى عنه، وإنما الكمال هو دوام الفيض. وذهب المتكلمون إلي صدق مقدم الشرطيتين معا، بناء على أن الكمال عندهم هو صحة الأمرين المذكورين، لا الانحصار في أحدهما. و هذا هو المذهب الحق، وعليه مبني الشرائع والأحكام[٧].

المقصد الثامن في إثبات صفة السمع والبصر

---

[١] ب، ى : لا تغير.
[٢] ب : تجددها.
[٣] ع - : دون زمان.
[٤] ع : مما.
[٥] ع + : وأرباب الحقائق يخالفون الحكماء في إثبات صفة زائدة على الذات ويخالفون المتكلمين في أن زيادتها انما هو في العقل دون الخارج.
[٦] ى : فيجب.
[٧] ع + : وأرباب الحقائق وافقوا الحكماء في صدق الشرطيتين وامتناع مقدم الشرطية الثانية لا لإحلاله بالكمال بل لكون الإرادة والقدرة تابعة لما في العلم الأزلي من النظام الأكمل.

[١٠١ و] وإثباتهما من ضروريات الدين، قد نطق بها[١] الكتاب والسنة، وانعقد علي القول بها[٢] إجماع الأمة. إلا أن الأشعري قال بكونهما عبارتين عن العلم بالمسموع والمبصر. وقال سائر المتكلمين: إنما هما[٣] صفتان زائدتان على ذاته[٤]، وهما غير العلم.

ولما أورد عليهم لزوم تكثر[٥] القدماء؛ أجابوا بان الصفات ليست غير الذات، كما أنها ليست عينها[٦]، وتكثر[٧] القدماء بهذا المعني غير مستحيل في سائر الصفات.

المقصد التاسع[٨] في إثبات صفة الكلام

تواتر عن الأنبياء عليهم السلام أنه تعالى متكلم، ويلزم من كونه تعالى متكلما إتصافه بصفة الكلام. فان صدق المشتق على شيء مستلزم لاتصافه بمأخذ الاشتقاق. والكلام يطلق بالاشتراك اللفظي على الكلام اللفظي الحادث المركب من الحروف، وعلى الكلام النفسي القديم القائم بذاته تعالى،

---

[١] ع : بهما.
[٢] ع : بهما.
[٣] ع : هو.
[٤] ع : الذات.
[٥] ى، ب : تكثير.
[٦] ع : عينه.
[٧] ع : و يكثر ؛ ب، ي : وتكثير.
[٨] ع + : من المقاصد.

وهو غير العلم؛ لان علمه تعالى فِعْلي، أي مقتض للفعل، والمقتضي هو العلم، والفعل الذي اقتضاه هو متعلق[1] الكلام النفسي، الحاصل من اجتماع العلم والإرادة.

والمعتزلة اثبتوا الأول ونفوا الثاني، فلزمهم إما كونه تعالى محلا للحوادث، إن كان الكلام اللفظي صفة قائمة به، وإما كون صفته قائمة بغيره. وفساد كلا[2] الاحتمالين غني عن البيان.

والاشاعرة اثبتوا الكلام النفسي القديم، وانه القائم بذاته. وجعلوا الكلام اللفظي الحادث دالا على تعلقاته، فلم يلزمهم شيء من المحذورين. وقالوا: الكلام اللفظي قد أظهره الله تعالى في اللوح المحفوظ، دالا على صفته القديمة، أو خلقه على لسان جبريل.

وقال[3] أرباب الحقائق: إنما خلقه تعالى في عالم المثال، وهو البرزخ الجامع بين الغيب والشهادة، والله اعلم بحقيقة كلامه.

المقصد العاشر في إثبات صفة التكوين

اختلف العلماء فيها، ومنشأ الخلاف تفسير القدرة. ومن فسرها بأنها صفة يمكن معها الفعل والترك احتاج إلى القول بصفة التكوين، أخذا في قوله

---

[1] ع - : متعلق.
[2] ع : كلام.
[3] ع : قال.

تعالى: "كن فيكون"[١]. وهي صفة يصدر[٢] عنها الممكن بالفعل، ومعناها الإيجاد والتخليق. واليه ذهبت الماتريدية، واختاره الحنفية[٣].

ومن فسر القدرة بانها صفة يثبت[٤] بها الفعل بعد تعيين الإرادة [١٠١ ظ] جانب الفعل فقد استغني عن القول بالتكوين، وهذا مذهب الاشاعرة. واستدلوا على ذلك بان معني الصحة الإمكان، وهو ثابت للممكن بالذات، فلا يكون أثرا للقدرة. والثابت للقدرة صحة الفعل والترك، لا صحة المفعول؛ لأنها له بالذات. وصحة الفعل والترك، وان لم يستلزم[٥] الإيجاد والإحداث،

من القدرة. لكن ذلك انما هو بالنظر إلى نفس القدرة، لكن بعد تعيين الإرادة أحد الطرفين يثبت لها[٦] الإيجاد بلا[٧] توقف على صفة أخرى.

وأجاب عنه الماتريدية: بأنه نفس[٨] مقتضي القدرة، لا صحة[٩] الفعل والترك. ووقوع الإيجاد والتخليق بعد ترجيح الإرادة انما هو مقتضي صفة أخرى، وهي التي أردناها بالتكوين، فتأمل[١٠]. والله اعلم بالصواب.

---

[١] سورة يس ٨٢/٣٦.
[٢] ب : تصدر.
[٣] في (حاشية المخطوط): و حاصله : ان العلم متعلق بشيء، وذلك الشيء معلوم و إذا تعلق الارادة به يكون ذلك الشيء مرادا. وإذا تعلق الكلام النفسي به يكون ذلك الشيء مما يخاطب به المكلفون، ولا شك ان هذه الأوصاف الثلاثة أعنى المعلومية، والمرادية، والمخاطبية:مفهومات متخالفة، فلا بد ان يكون المؤثر في كل منها غير المؤثر في الباقين، فيكون الكلام النفسي غير العلوم والإرادة.
[٤] ع : ثبت.
[٥] ع - : يستلزم.
[٦] ى، ب : له.
[٧] ع : و بلا.
[٨] ى، ب : ليس.
[٩] ب : الا صحة.
[١٠] ع :فليتأمل.

الطرف الثاني:

فيما يتعلق بأفعال[1] العباد

[1] ع : في.

واعلم أن أئمة السلف قبل[1] ظهور البدع والأهواء اتفقوا على أن لا خالق سوى الله تعالى، سواء كان المخلوق جواهرا أو عرضا، وعلى أن العبد يثاب على الطاعات ويعاقب على المعاصي.

ومقتضى الأول: أن لا يكون للعبد قدرة أصلا، واليه ذهب الجبرية.

ومقتضى الثاني: أن يكون العبد موجدا لأفعاله، واليه ذهبت القدرية، وهم المعتزلة.

ولما كان الأول تفريطا مبطلا لبعثة الرسل عليهم السلام، وحكمة التكليف، وكان الثاني إبطالا لأنْ "لا خالق سوى الله[2] تعالي"، وقد نص القرآن علي خلافه، كما سيتلى عليك. ذهب أهل الحق، وهم أهل السنة، إلى الاقتصاد في الاعتقاد، حيث اسندوا خلق الأفعال إلى الله تعالى وكسبها إلى العباد. وقال بعض عظماء الملة[3] حين سئل عن هذه المسألة: "لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين". وهو المذهب[4] الحق، والطريق الاعدل الأقوم.

ثم إن أهل السنة افترقوا، فقالت الأشاعرة كما ذكره حجة الإسلام: "إن أفعال العباد مقدرة بقدرة الله تعالى اختراعا، وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق، المعبر عنه بالاكتساب. [١٠٢ و] فحركة العبد باعتبار نسبتها إلى قدرته يسمي كسبا، وباعتبار نسبتها[5] إلي قدرته تعالى خلقا؛ فهي خلق الرب،

---

[1] ع - : قبل.
[2] ى، ب : سواه.
[3] في (حاشية المخطوط "ب، ى"): وهو الامام جعفر الصادق رضى الله عنه.
[4] ح - : ال.
[5] ع : نسبته.

ووصف العبد وكسب له، وقدرته خلق الرب ووصف العبد، وليست كسبا له"[١].

ومنشأ هذا المذهب انه لا مؤثر في الوجود عند الأشعري إلا الله تعالى. وان ما عداه أسباب عادية. وجميع الممكنات مستندة[٢] إليه تعالى من غير واسطة.

وقالت الماتردية: ان قدرة العبد وارادته مخلوقتان لله تعالى. وان قدرته محتملة للضدين. وارادته ترجح احدهما، فالترجيح من العبد والتأثير منه[٣] تعالي. فظهر من هذا التقرير على وجه التحرير أن معظم الخلاف في هذه المسألة بين طوائف اربع[٤]. فلنذكر تلك[٥] المذاهب في أربعة مطالب. ووجه الضبط فيها أن فعل العبد ممكن لا محالة، والممكن ما يتساوي طرفا وجوده وعدمه، فوقوع أحد طرفيه إما بدون المرجح، فيكون الفعل اتفاقيا؛ واما بالمرجح[٦]، وهو إما[٧] من طرف العبد، فيكون الفعل اختياريا، واما من[٨] غيره فيكون الفعل اضطراريا.

فهذه أقسام ثلاثة، ولم يذهب إلى الأول منها أحد. وذهب الماتريدية والقدرية الي الثاني، الا ان الماتوردية[٩] اسندوا التأثير إلى قدرة الله تعالى.

---

[١] حجة الاسلام الامام الغزالي، ***قواعد العقائد***، ١٩٥-١٩٦، ١٩٨٥، بيروت.
[٢] ع : مسنده.
[٣] ع : من الله تعالى.
[٤] ع : اربعى.
[٥] ى، ب :ها تيك.
[٦] ى، ب :بمرجح؛ ع : المرجح. وما اثبتناه "بالمرجح" لمناسبة السابقة.
[٧] ع - : اما.
[٨] ي - : من.
[٩] ع - : والقدرية الي الثاني الا ان الماتوردية.

والقدرية اسندوا[1] إلى قدرة العبد. وذهبت الاشاعرة، والجبرية إلى الثالث، إلا أن الاشاعرة اثبتوا للعبد قدرة متعلقة بالفعل، وان لم يكن لها ترجيح ولا تأثير، والجبرية نفوا قدرة العبد بالكلية.

المطلب الأول في أدلة الجبرية وإبطالها

استدلوا على مذهبهم تارة بالنصوص الدالة على أن لا خالق سوى الله سبحانه وتعالى، منها قوله تعالى[2] "والله خالق كل شيء فاعبدوه"[3]، "والله خلقكم وما تعملون"[4]، "هل من خالق غير الله"[5] إلى غيرها. وتارة بالمعقول: وهو أن الله تعالى خالق لجميع الأشياء، ومن جملتها أفعال العباد، فهو خالق لها ضرورة[6]. فلو كان العبد خالقا لأفعاله يلزم اجتماع المؤثرين علي اثر واحد. وكون فعل العبد مخلوقا له وغير مخلوق الله[7] تعالى باطل بالأدلة العقلية.

والجواب عنه: [١] إما عن ظواهر النصوص، فإنها معارضة بظواهر النصوص[8] الدالة على إسناد أفعال العباد إليهم، مثل قوله تعالى:

---

[1] ب : اسندوه.
[2] ب - : قوله تعالي.
[3] الانعام ١٠٢/٦.
[4] الصافلت ٩٦/٣٧.
[5] فاطر ٣/٣٥.
[6] ع - : ضرورة.
[7] ب : لله.
[8] ى : (فإنها معارضة بظواهر النصوص).

"ليجزي الذين اساؤوا بما عملوا"[١]، "وما تفعلوا من خير فان الله يعلمه"[٢]، [١٠٢ ظ] "من عمل صالحا فلنفسه"[٣] إلى غيرها[٤].

ووجه دفع التعارض: أن لأفعال[٥] العباد[٦] نسبة إلى الخالق بالمخلوقية، ونسبة إلي العباد بالوصفية. فالمقام قد يقتضي حكاية النسبة الاولي[٧]، وقد يقتضي حكاية النسبة الثانية. فكل من نوعي النصوص وارد على مقتضي كل من المقامين. والمقام قد يقتضي نفي الشريك عنه تعالى في الخلق. فلا بد وان ينظر إلي جهة الخلق، فيسند جميع الأفعال إليه تعالى خلقا. وإذا اقتضى المقام مجازاة العباد في الخير اوالشر لا بد وان ينظر إلى جهة الكسب، فيسند أفعال العباد إليهم. واذا تأملت[٨] في الآيات السابقة[٩] تأملا صادقا ظهر لك[١٠] وجه ما ذكرناه من التوفيق، إن ساعدك[١١] التوفيق، والله اعلم بحقيقة كلامه.

[٢] وإما عن المعقول[١٢] فبالتفرقة الضرورية بين حركتي الصعود والهبوط، ولو لم يكن للعبد اختيار أصلا لبطل الفرق المذكور، واللازم باطل بالضرورة، فكذا الملزوم. واستحالة اجتماع المؤثرين علي اثر واحد إنما هي

---

[١] النجم ٣١/٥٣.
[٢] البقرة ١٩٧/٢.
[٣] الجاثية ٤٥/١٥.
[٤] ع - : غيرها.
[٥] ى، ع : ان الأفعال.
[٦] ى، ع : العبد.
[٧] ع - : قد يقتضي حكاية النسبة الاولي.
[٨] ع : من تامل.
[٩] ع - : السابقة، (ان تقه) .
[١٠] ع : له.
[١١] ع : ساعد.
[١٢] ع : المنقول.

على تقدير اجتماعهما بالتأثير. واما إذا كان أحدهما مؤثرا والآخر كاسبا فاستحالة الاجتماع ممنوعة[1].

المطلب الثاني في أدلة القدرية وإبطالها

استدلوا على مذهبهم تارة بظواهر النصوص الدالة على إسناد أفعال العباد إليهم، وتارة بالمعقول حيث قالوا: التفرقة بين حركتي الصعود والهبوط بان الأولي[2] باختيار العبد، دون الثانية، ضرورية[3]. وقالوا: إن أفعال العباد لو لم يكن[4] مخلوقة لهم لبطل المدح والذم والثواب والعقاب والتكليف. إذ لا معني للمدح والذم، على ما ليس بفعله[5]، وللثواب والعقاب على فعل المثيب والمعاقب وللأمر بما لا يكون فعلا للمأمور.

والجواب أن ما أوردوه[6] من[7] ظواهر النصوص معارض بظواهر[8] النصوص الدالة على إسناد أفعال العباد إلى الله تعالى، كما تليت عليك. فمتي وقع التعارض بينهما[9] سقط الاحتجاج بها. وحل إشكال التعارض بما بيناه سابقا، وما ادعوه من التفرقة الضرورية بين الحركتين مدفوعة بان

---

[1] ع + : غير.
[2] ع : الاول.
[3] ع : ضرورة.
[4] ب : تكن.
[5] ع : يفعله.
[6] ع : اورده.
[7] فى الأصل : ومن.
[8] ع : لظواهر.
[9] ب : بينها.

الضروري هو كون احديهما باختيار [١٠٣ و] العبد، دون الآخر. ولا يلزم من تعلق الاختيار بالشيء التأثير فيه، والنزاع في الثاني، دون الأول. وان ما ادعوه من لزوم بطلان الأمور الثلاثة مدفوع بان المدح والذم قد يترتب على ما ليس بفعله، كالحُسْن والقبح. وأن الثواب والعقاب والتكليف يصح ترتبها على فعل يكون متعلق القدرة والإرادة والاختيار. ولا يجب في ذلك كونها مخلوقة[١] لتلك القدرة.

المطلب الثالث في دليل الاشاعرة

وهو أن العبد لو كان موجدا لفعله الاختياري فلا بد أن يتمكن[٢] من فعله وتركه بما يرجح فعله على تركه، وإلا كان صدوره عنه اتفاقيا، ولم يقل به أحد. وذلك المرجح إما أن يستند إلى العبد أو إلى غيره. فعلي الأول ينقل[٣] الكلام إلى ذلك المرجح، فيلزم التسلسل في جانب المبدأ، وانه باطل قطعا؛

---

[١] ى + : في ذلك.

[٢] ى : ان يمكن.
[٣] ى، ب : تنقل.

وعلى الثاني يلزم أن يجب الفعل عند وجود ذلك المرجح، وإلا لما امكن[١]. فلم يكن ما فرضنا مرجحا مرجحا تاما. فإذا وجب، بسبب الترجيح من غير العبد، يكون اضطراريا، ولا يلزم من ذلك نفي القدرة عن العبد. فان الضروري وجود القدرة في العبد، لا تأثيرُها. واعترض عليه بانه[٢] منقوض باختيار الله تعالى، لإمكان اجراء[٣] جميع مقدمات الدليل فيه، فيلزم كون أفعاله تعالي[٤] اضطرارية.

وأجيب عنه بالفرق بين الإرادة الحادثة والإرادة القديمة، بان إسناد الترجيح إلى الأولي لكونه[٥] مستلزما للتسلسل، كما مر بيانه، يستلزم صرف الترجيح عنها إلى غيرها، فيلزم الاضطرار بخلاف الإرادة القديمة. فان إسناد الترجيح إليها لا يستلزم التسلسل، فلا يلزم القول بالاضطرار لقطعه.

ورُدّ هذا الجواب بأنه إن لم يكن[٦] الترك مع الإرادة القديمة، كان الله تعالى موجبا لا مختارا، وان[٧] أمكن. فان لم يتوقف على مرجح كان اتفاقيا. وان توقف[٨] عليه كان الفعل معه واجبا، فيكون اضطراريا، قطعا للتسلسل، باختيار الشق الثالث، ومنع لزوم التسلسل في الإرادة القديمة، لان المرجح لاستقلالها في الترجيح، [١٠٣ ظ] ليس غيرها. فلا يلزم القول بالاضطرار فيها قطعا للتسلسل.

---

[١] فى الأصل : لامكن.
[٢] ع : بان ذلك.
[٣] ى : اجزاء.
[٤] ع - : تعالي.
[٥] ع : يكون.
[٦] ى، ب : يمكن.
[٧] ع : فان.
[٨] ع : يوقف.

واعلم أنما ذكر من دليل الاشاعرة، من وجوب المرجح في اختيار العبد، إنما هو لإلزام المعتزلة القائلين بوجوب المرجح، وإلا فالاشاعرة يجوزون[1] لاختيار العبد ترجيح أحد طرفي الفعل بلا مرجح وداع، فلا يلزم كون الفعل اتفاقيا واقعا بلا مؤثر.

وأورد عليه أن هذا الاختيار لا يكون باختيار العبد، بل بمحض خلق الله تعالى. وحينئذ يجب الفعل، فيلزم[2] الانتهاء إلى الجبر والاضطرار، ويمكن دفع هذا الإيراد بأنه إن أراد بالجبر والاضطرار عدم قدرة العبد أصلا، فذلك غير لازم لِما اختاره الاشعري. وإن أراد بذلك عدم ترجيح قدرة العبد وعدم تأثيره في الفعل، فالاشعري يلتزمه[3] ويفرق بينه وبين الجبر، بان[4] الجبر عدم مقارنة القدرة أصلا، دون عدم ترجيحها وتأثيرها.

المطلب الرابع في دليل الماتريدية على أن قدرة العبد مرجِّحة لافعاله من غير تأثير فيها،

استدلوا على ذلك بأن فعل العبد ليس اتفاقيا، وذلك ظاهر، وليس اضطراريا، لأنا نفرق بالوجدان الضروري بين أفعالنا الاختيارية والاضطرارية. فتعين أن يكون أفعال العباد اختيارية صادرة بارادته[5] وترجيحه، وإن كانت الإرادة مخلوقة لله تعالى. وترجيح الإرادة ليس أمرا

[1] ى : تجوزوا.
[2] ى : فحينئذ ؛ ب : فحينئذ يلزم.
[3] ع : يلزمه.
[4] ع : فان.
[5] ع - : بارادته.

موقوفا على اختيار آخر، حتى يلزم التسلسل، بل ذلك من شان الإرادة ومقتضاها، فإثبات الإرادة ونفي مقتضاها نفي لها حقيقة. ومن المعلوم أن نفيها جبر صرف، لا يرضيها[1] أحد من العقلاء. هذا كلام إجمالي وسنذكر بيانا لهذا إن شاء الله تعالى.

ثم إنهم بعد ما استدلوا على مطلبهم تعرضوا لابطال دليل الاشعري. وتقرير ذلك يستدعي مزيد بسط في الكلام، ولنقرر ذلك مستعينا بالملك[2] العلام. ولا بد أولا من[3] تحرير محل النزاع.

اعلم أن الفعل قد يراد به المعني الحاصل بالمصدر، كالحركة للحالة التي يكون المتحرك[4] عليها في كل جزء من المسافة. وقد يراد به المعني المصدري، كإيقاع الحركة. ولا شك أن الأول موجود لانه أثر الفاعل، واختلف في الثاني. والحق أنه [١٠٤ و] معدوم، لانه منتزع من أمرين مختلفين، وهما الموقِع والموقَع، لا تركيب بينهما إلا بالاعتبار، فالمنتزع من الأمر الاعتباري اعتباري[5]. ولانه لو كان موجودًا لكان مُوقَعًا. فننقل الكلام إلي إيقاع الإيقاع، فيلزم التسلسل من طرف المبدأ في الأمور المحققة، ويلزم أيضا عند وقوع شيء إيقاعات غير متناهية، وكلاهما محال.

---

[1] ع، ب : لا يرتضيه.
[2] ع - : الملك.
[3] ع + : من.
[4] ع : تكون للمتحرك.
[5] ع - : اعتبارى.

ودفع هذين المُحالين بتجويز أن يكون إيقاع الإيقاع عين الإيقاع مردود بان العينية ملزومة[1] للحمل بالمواطأة[2]، وانه منتف ههنا، ويكونان متغايرين. وعدم التعدد في الخارج آية كون أحدهما أو كلاهما[3] اعتباريا.

وقيل: [إنه] موجود لحدوثه بعد العدم مستندا إلى التكوين الأزلي، فلا يلزم المحالان المذكوران.

وردّ ذلك بان حدوثه إنما هو بمعني التجدد، وهو لا يستلزم الوجود لجريانه في المعدوم، كالعمي. ومعني تجدده[4] إمكان اعتبار العقل[5] إياه وحده، أو في محل، كالإضافيات[6]. وقيل: إنه من قبيل الحال، وهذا فاسد، لانه مبني على ثبوت الحال، وانه باطل، لان العدم سلب الوجود. فمعني قولك، "الشيء إما موجود واما معدوم"، ان نسبة الوجود الى هذا الشيء إما ثابتة أو ليست بثابتة. ولا شك انه لا يمكن الواسطة بين إثبات نسبة معينة ونفيها. وهم قد اخذوا العدم معدولة، وقالوا: "الشيء إما أن يثبت له الوجود أو يثبت له العدم"، فحكموا بإمكان الواسطة بين الثبوتين. لكنك[7] تعلم[8] أن العدول أمر معتبر حالَ الحكم، وانه فرع للسلب حالَ اعتبار الحكم، فلا مندوحة عن اعتبار السلب في العدم.

---

[1] ى، ب : ملزوم.
[2] ى : بالموطاءة.
[3] ب - : او كلاهما.
[4] ع : تجددها.
[5] ع : الفعل.
[6] ع : الاضافات.
[7] ى : انت.
[8] ع - : تعلم.

وإذا تقرر هذا فقد[1] ظهر لك أن الموجود انما هو الحاصل بالمصدر، وان النزاع هنا في[2] ذلك.

ثم إن الفعل الموجود له نسبتان:

نسبة الى الله تعالى خلقا، ونسبة الى العبد كسبا.

قلنا في هذا المطلب مقامان:

المقام الاول في نسبة فعل العبد الى الله تعالى خلقا

قد تخير نحارير أرباب العقول في إستناد الحادث[3] الى القديم لما عَنّ[4] لهم في ذلك اشكاك عظيم، تقريره يستدعي من[5] مزيد تفصيل ولنشرع فيه، سائلا من الله تعالى الهداية الى سواء السبيل.

اعلم أن الفعل الحادث [١٠٤ظ] ممكن ضرورة. والممكن مالا يقتضي ذاته وجوده ولا عدمه، وانه تعالي[6] ينافى[7] وجوب أحد طرفيه، ورجحانه بلا مرجح خارج عن ذاته. فعند وجود ذلك المرجح الخارج، وهو جملة ما يتوقف عليه، يجب[8] وجود الممكن. إذ لو أمكن عدمه فإما لتوقفه على

---

[1] ب - : فقد.
[2] ى، ب : منافي ذلك.
[3] ى، ب : الحديث.
[4] ى : (عنّ).
[5] ع + : عن .
[6] ى، ب - : تعالي.
[7] ع - : ينافى.
[8] ع : بحيث.

أمر خارج عنها، فيلزم أن لا يكون تلك الجملة جملة تامة، وانه خلاف المفروض؛ وإما بلا توقف على أمر خارج عن الجملة، فيكون وجود الممكن معها[١] وعدمه معها أخرى، ترجيحا من غير[٢] مرجح، وانه باطل ضرورة. فالجملة المذكورة إما موجودات محضة أو معدومات محضة أو مركبة منهما. لا سبيل إلى الأول، لأنها إن قدمت قدم الحادث، وان حدث شيء منها ننقل الكلام إلى علته، يلزم التسلسل أو الانتهاء إلى القديم، فيلزم[٣] إما قدم الحادث او انتفاء الواجب، بناء على امتناع[٤] التخلف[٥]؛ ولا الى الثاني، لان الكلام في مثل: "زيد الموجود"، فلا بد من وجود أجزائه؛ ولا إلى الثالث. إذ لو توقف وجود الحادث بعد وجود الجملة الموقوف[٦] عليها على عدم أمر. فاما على العدم الأصلي، فيقدم الحادث، أو على العدم اللاحق، وذلك إما بزوال علة وجوده أو بقائه، وبنقل[٧] الكلام إليه يتسلسل أو ينتهي إلى الواجب، أو بزوال عدم له مدخل فيه، وزواله وجود،[٨] فيلزم أن لا يكون الجملة جملة تامة منتف.[٩] هذا تقرير ما استشكلوه[١٠] ولهم في التفصّى عن ذلك عدة مسالك.

المسلك الأول مسلك القدماء: وهو انهم اختاروا الشق الثالث من احتمالات المذكورة، وهو كون الجملة مركبة من الموجودات والمعدومات. واختاروا أن وجود الحادث موقوف على العدم الحادث، لكن لا على عدم

---

[١] ب : (معها).
[٢] ى : (من غير).
[٣] تبدأ العبارة في نسخة "ح" من فيلزم ....الي نهاية الرسالة.
[٤] ع : انتفاع.
[٥] في (حاشية المخطوط "ب، ح"): اي تخلف المعلول عن العلة التامة.
[٦] ع : الموقوفة.
[٧] ح، ب : وتنقل.
[٨] ح : وجوده.
[٩] ع : من هذا خلف ، ـ منتف.
[١٠] ع : استشكلوا ولهم.

جزء من الجملة، حتى يلزم ما ذكروه من الاستحالة، بل على عدم شيء خارج عن الجملة، وهو عدم المعدات الغير القارة كالحركات الفلكية. فان المعدات من شانها العدم بعد الوجود، وانها غير داخلة في العلة التامة عندهم، بل هي[١] يعد[٢] الحادث [١٠٥و] لقبول الوجود من الفاعل وحيث لا يكون من جملة العلل لا يلزم عدم كون ما ذكر من الجملة جملة تامة، ولا يلزم قدم الحادث لتوقفه على المعدات الغير القارة.

هذا مبلغهم من العلم، ولا يخفى عليك أن هذا مبني على مقدمات فاسدة. منها وجودية الزمان، وقد ثبت في موضعه انه أمر وهمي. ومنها قدم الزمان، وانه[٣] مقدار حركة الفلك، وان الأفلاك قديمة، وقد قام البرهان على حدوث العالم[٤]. ومنها كون الحق سبحانه و تعالي موجبا بالذات[٥]، وقد ثبت بالأدلة القطعية العقلية والنقلية انه فاعل بالاختيار.

المسلك الثاني مسلك بعض المتأخرين: وهو عدم الحصر في الاحتمالات الثلاث المذكورة، مدعيا أن سلسلة العلل مركبة من امر موجود، وهو الإرادة القديمة؛ وأمر لا موجود ولا معدوم، وهو تعلق الإرادة بوجود الحادث. وحيث لم يكن ذلك الأمر موجودا[٦] لم يتعلق به اختيار، فلا يلزم التسلسل. وحيث لم يكن معدوما يمكن أن يكون من جملة العلة، فيكون ذلك الأمر اختيارا. ومن ضرورته ترجيح بعض الأوقات على البعض، فيجوز[٧]

---

[١] ع : شيء.
[٢] ح : بعد.
[٣] ح : و انها.
[٤] ع : على حدث والعالم.
[٥] ع - : كون الحق سبحانه و تعالي موجبا بالذات. (+) قدم الزمان موجبا بالذات.
[٦] ع + : ال.
[٧] ب : فجوز.

بهذا الطريق استناد الحادث الى القديم. وأنت خبير بان القول بالحال باطل عند مشايخنا، وقد مر بيانه. وبناء مثل هذا المطلب العالي على مذهب مردود عند مشايخنا ركيك جدا.

المسلك الثالث مسلك مشايخنا من أهل السنة: وهو الطريق الاقوم. وهو أن الحوادث كلها مستندة بالذات الى الإرادة القديمة. وتعلقها، إما تعلقا متجددا في أوقات الحوادث، أو تعلقا أزليا بأوقات وجود الحوادث. وعلى تقدير كون التعلق متجددا لا يستدعي ذلك التعلق تعلقا آخر، إذ التعلق هي[1] النسبة العقلية العدمية، فلا يلزم له اختيار[2] أخر وداع، إذ لا حاجة في اختيار المختار الى الداعي، ولئن لزم فالتسلسل في الأمور الاعتبارية غير محال. وعلى تقدير كون التعلق أزليا فتَعيّن الوقت إما اتفاقي، لان طبيعته تعينه، بل هو عندنا أمر متوهم، فلا[3] يتوقف تعين الوقت على اختيار آخر، حتى يلزم التسلسل. [١٠٥ ظ]

وتحقيق المقام ان الإرادة القديمة لها نسبتان. احديهما[4] نسبتها الى ما ثبت في العلم الأزلي، وثانيتهما[5] نسبتها[6] الى ما سيوجد[7] في الأوقات المعينة. والنسبة الأولى نسبة التابع الى المتبوع، والنسبة الثانية نسبة المتبوع الى التابع. وهذه هي المعبر عنها بالتعلق. فلا بد أن يوجد تعلق أزلي لها، لكونه

---

[1] ع : هو.
[2] ع - :اختيار.
[3] ع : ولا.
[4] ع : احدهما.
[5] ع : ثانيهما.
[6] ى - : نسبتهما.
[7] ح : سيوجبه.

من شأن الإرادة القديمة؛ إذ الواقع في هذا العالم[1] ما هو مراد الله تعالى أزلا. ثم إن لها تعلقا آخر[2] بوجود الحوادث وقت الحدوث، وهذا هو التعلق المتجدد. والتعلق الأول إنما يتعلق بتحصيل الماهيات[3] وتفصيل أشخاصها. والتعلق الثاني انما يتعلق بوجودات تلك الأشخاص، حسبما[4] وقعت في سلسلة الأسباب[5] والمسببات على وفق مااقتضته الحكمة والمصلحة[6] من غير مدخل للأوقات فيها[7]. لكن لما لم ينفك الوجود عن مقارنة الزمان يكون تعين الأوقات من حيث كونها من لوازم الوجود، لا أنها داخلة بالتعلق.

وإذا ثبت أن التعلق نسبته عقلية فاعلم أنها ليست اعتبارية محضة، كسائر الاعتباريات، بل عبارة عن اقتضاء الإرادة. واقتضاؤها عبارة عن خصوصية شان الإرادة. فالتعلقات نسب[8] عقلية راجعة الى شان الإرادة، فلا تستدعي[9] اختيارا آخر، لان شان الشيء لا يستدعي اختيارا آخر، بل هي مرجحة بالذات لاحد المساويين[10] على الآخر، فلا يلزم الإيجاب ولا التسلسل في الاختيارات، فيندفع المحذورات بحذافيرها.

المقام الثاني في نسبة فعل العبد الى نفسه

---

[1] ع : المقام.
[2] ح : باخر.
[3] ح : مهيات.
[4] ع : حسبا.
[5] ع، ى : بالاسباب.
[6] ع : هو المصلحة.
[7] ع - : فيها.
[8] ع : نسبته.
[9] ع : يستدعي.
[10] ع : المتساويين.

اتفق أهل الملة بأجمعهم على أن للعبد إرادة وقدرة خلقهما الله تعالى فيه. وفسروا القدرة بما عليه الفاعل عند الفعل، والإرادة بصفة مخصصة لاحد المقدورين بالوقوع. ويقولون: إذا وجه العبد إرادته متعلقة بالفعل، يخلق الله تعالى عقيب الفعل بطريق جري العادة. ويعبرون عن تعلق الإرادة بالاختيار والكسب والقصد، ثم يقولون: الوجدان يشهد بان للعبد أفعالا اختيارية واضطرارية، وأن الأولى بإرادته، دون الثانية. [١٠٦ و] وأيضا يقولون: الإرادة صفة مخصصة بالوقوع، ومن شانها الترجيح. فاثبات الإرادة ونفي مقتضاها نفي لها بالحقيقة، فالأمر دائر بين نفيها واثبات مقتضاها. وإذا[١] لم يقل بالأول عاقل فتعين الثاني. وأيضا ربما نقدر علي ترك أفعالنا الاختيارية كترك الحركة في الأرض المستوية، وربما لا نقدر عليها كترك الحركة الى صعب[٢] عند العدو الشديد. والوجدان قاض بان الأول باختيارنا، دون الثاني. وأيضا قد نفعل بداعية كالمشي الى المحبوب، و بلا داعية كالمشي الى المكروه. ثم إن ظهور خوارق العادات التي يعجز قدرة البشر عنها، وامتناع[٣] معارضتها من المعاندين، مع توفر[٤] دواعيهم[٥] وسلامة آلاتهم دل على انه لا تأثير لقدرة العبد، بل ذلك بإيجاد الله تعالى، إن شاء خلق عقيب الإرادة، وان شاء لم يخلق.

---

[١] ع : إذا؛ ب : و إذ.
[٢] ى، ب : صبب.
[٣] ب : وامتنع.
[٤] ح : تاخر.
[٥] ع - : دواعيهم.

فثبت أن لنا اختيارا من غير تأثير، وانما التأثير من الله تعالى بطريق جري العادة. فالقدرة مخلوقة لله[1] تعالى، ونسبتها الى الفعل والترك سواء. واما صرفها الى واحد منها فهو فعل العبد، فالفعل واقع بمجموع[2] القدرتين.

ثم إنهم يقولون: الفعل بمعني[3] الحاصل بالمصدر امر موجود في العبد، لما مر بيانه. وذلك الأمر لا محالة موقوف على موجودات[4]، كوجوده تعالى، ووجود العبد، ووجود قدرته وارادته[5]: وعلى معدوم متجدد، وهو[6] نفس الإيقاع. فالفعل بالمعني المذكور لتوقفه على الموجودات مستند ايجاده الى موجد تلك الموجودات، وهو الله تعالى. وهذا الاستناد يسمي خلقا، ومن[7] جهة توقفه على المعدوم المتجدد يسمي[8] كسبا، مثلا: ملاقاة[9] الإناء بالماء المنصب عن الميزاب أمر معدوم متجدد، وهو بمنزلة الكسب، وانصباب الماء فيه بمنزلة الخلق.

ثم إن ذلك الأمر العدمي المتجدد مناط كون الفعل طاعة ومعصية، ومدار ترتب[10] الثواب والعقاب عليه. والفعل انما يتصف بالحسن والقبح، والخير والشر وغيرها باعتبار هذا الأمر [١٠٦ ظ] العدمي المتجدد. ولا

---

[1] في الاصل : الله.
[2] ح : لمجموع.
[3] ع، ح : بالمعنى.
[4] ح : على وجودات.
[5] ع + : تعالى.
[6] ب - : و.
[7] ح : من.
[8] ح : و يسمي.
[9] ح : ملاقات.
[10] ح : ترتيب.

يتصف[1] الفعل بالقبح والشر باعتبار الخلق. إذ لا قبيح[2] في خلقه، فان خلق القبيح وارادته ليس بقبيح لجواز أن[3] اشتمالهما على حكم ومصالح.

إذا تحققت هذه التفاصيل فقد تلخص عندك أن الحق هو التوسط بين الجبر والقدر، وان الله تعالى هو الفاعل بالاختيار الكلي، والعبد مختار بالاختيار الجزئي. وغير ذلك من عدم التكليف بما لا يطاق ونحوه من مهمات الدين.

وظهر لك أن الاختلاف بين الماتريدية والاشاعرة في أن لإرادة العبد مقارنة للفعل فقط عند الاشاعرة، وترجيحا للفعل عند الماتريدية. هذه هي[4] الكلمات الدائرة بين القوم في هذا المقام.

وههنا طريقة أخرى مبنية على الذوق، لكن يحاكي حكاية البرهان عند من له ذوق سليم، وهي أن للعبد جهتين: جهة وجوده، وجهة حاله في نفسه. فالعبد باعتبار الجهة الأولى يتصف بالكمالات من الوجوب بالغير والبقاء والعلم والقدرة ونحو ذلك، وباعتبار الجهة الثانية يتصف بالنقائص من الإمكان والفناء والجهل[5] والعجز. فالفعل الذي يخلقه[6] الله تعالى في العبد يكون مخلوقا له تعالى باعتبار الجهة الأولى من غير مدخل للعبد فيه، وباعتبار الجهة الثانية فيها يكون ظاهرا من العبد.

---

[1] ع - : و.
[2] ح، ع : قبح.
[3] ح، ب : ان.
[4] ح : نفي.
[5] ع، ى : والجهد.
[6] ح : يخلق.

والجبرية نظروا الى الفعل باعتبار الجهة الأولى فوقعوا في الجبر[١] الصرف.[٢]

والقدرية نظروا إليه باعتبار الجهة الثانية فوقعوا في القدر. وكل من الفريقين نظروا الى العالم بعين عوراء.

وأهل الحق جمعوا بين الأمرين وقالوا: إن الفعل مخلوق الله تعالى باعتبار الجهة الأولى، ومكسوب للعبد باعتبار الجهة الثانية.

وتحقيق معني الكسب يقتضي مزيد تفصيل، وهو أن إرادة العبد وقدرته وكذا الفعل المرتب عليها[٣] كلها مخلوقة الله تعالى باتفاق أهل السنة. وانما الكلام في الترجيح، ولا يخفي أن الااردة فعل الله تعالى، والترجيح شان الإرادة. وما هو شان الفعل [١٠٧و] لا بد وان يسند الى فاعله، وان لم يكن الترجيح موجودا. ولكن مع ذلك يسند الترجيح الى العبد أيضا، لان العبد[٤] بواسطة عقله الذي أودعه الله فيه يميز[٥] بين طرفي الفعل والترك[٦]. فإذا اعتقد بفعله أن النافع له عاجلا وآجلا هو الطرف المعين من الفعل، سواء أصاب فيه أو اخطأ، يكون العبد مستعدا بأن[٧] يخلق الله تعالى فيه إرادة وترجيحا، لما اعتقده العبد بطريق جري العادة[٨]. فالاعتقاد من العبد، لكونه معدا لخلق الإرادة المرجحة لما اعتقده، يكون سببا عاديا لخلق الفعل، لا سببا فاعليا له،

---

[١] ح - : الجبر.
[٢] ع + : العياذ بالله تعالي.
[٣] ح، ب : عليهما.
[٤] ح : (البعبد).
[٥] ع : تميز.
[٦] ع، ب - : والترك.
[٧] فى الاصل : لأن.
[٨] ح : بجري العادة.

بل سببا استعداديا لفيضان الفعل من جناب الحق جل جلاله. فاعتقاد العبد لكونه سببا استعداديا[١] يسمي كسبا[٢]، وفيض الله تعالى عليه الفعل[٣] بطريق جري العادة يسمي خلقا.

فعِلم العبد يكون علة قابلية للفعل بطريق جري العادة، لا بطريق الوجوب، ولكونه علة قابلية يكون العبد مستكملا بالغير، وان القابل لا يكمل إلا بوجود المقبول، ولكونه سببا عاديا يتخلف مراد[٤] العبد عن إرادته. واما علم الله تعالى فلكونه[٥] علما فعليا يستتبع كمالاته، ولا يكون مستكملا بغيره أصلا، ولكون إرادته سببا حقيقيا لا يتخلف مراده عن إرادته. وبهذا ظهر الفرق[٦] بين الإرادة القديمة والإرادة الحادثة. هذا وما ينبغي أن ينبه عليه أن الترجيح مستند إلى الله تعال[٧]، كما يقوله[٨] الاشعري. وإسناده[٩] الى العبد انما هو من جهة قابلية له[١٠]، وهذا هو مراد الماتريدية. فلا يصح لكل من الفريقين نفي قول الآخر على إطلاقه، كما يظهر لك بالتأمل فيما قررناه. فليكن هذا نهاية التحقيق في أفعال العباد. والله يقول الحق، وهو يهدي الى سبيل السداد[١١].

---

[١] ع - : لفيضان الفعل من جناب الحق جل جلاله. فاعتقاد العبد لكونه سببا استعداديا.
[٢] فى الأصل : بالكسب.
[٣] ع - : عليه الفعل.
[٤] ى : (مراد).
[٥] ح : لكونه.
[٦] ح : (الفرق).
[٧] ع، ب، ح :اليه تعالى.
[٨] ح : كما بقول.
[٩] ب : واستناده.
[١٠] ح : جهة القابلية له.
[١١] ح : (السداد).

خاتمة الرسالة

في تحقيق معني القضاء والقدر، بقدر ما تفي[١] به القوي والقدر.

واعلم ان العبد له استعدادان. **احدهما:** الاستعداد[٢] الازلي، وهو استعداد ثابت في العلم الازلي لأفراد البشر[٣]، و انه غير مجعول[٤] هناك [١٠٧ظ] لما مر تقريره. فالمعلوم تابع للعالم، والعلم[٥] مستتبع له ازلا[٦]، لانه اثر له[٧] في الوجود. فكذلك في الثبوت العلمي الا ان الوجود الخارجي لمّا كان اثرا للقدرة والارادة كان حادثا. والثبوت العلمي لمّا كان بطريق الاستتباع من غير مدخل في ذلك القدرة[٨] والاختيار، كان[٩] ازليا. والعلم هناك تابع للمعلوم، والا يلزم أن لا يكون العلم على ما هو عليه، وانه محال قطعا[١٠]. **وثانيهما:** الاستعداد الحادث، وهو ثابت للأفراد الموجودة، والأفراد مخلوقة في الخارج، فيكون تابعة للعلم الفعلي الأزلي، فههنا مقامان.

المقام الأول في الاستعداد الأزلي:

[١] ع : نفى.
[٢] ح - : ال .
[٣] ح + : والعلم مستتبع له ازلا.
[٤] ع : مجهول.
[٥] ع، ب : والعالم.
[٦] ح - : تابع للعالم؛. لانه اثر في الوجود فكذلك في الثبوت العلمي الا ان الوجود الخارجي .
[٧] ح - : له.
[٨] ب، ى : للقدرة.
[٩] ع : لكان.
[١٠] فى (حاشية المخطوط): بيان ذلك أن علم الازلي للحق سبحانه وتعالى، يعلم ذاته ازلا على الوجه الأكمل والعلم به بذلك الوجه مستلزم للعلم بجميع ما يسبق تعينات الوجود من الحقائق الممكنة إذ العلم بالمتبوع على الوجه الكامل مستلزم للعلم بجميع توابعه مثل ذلك: ان من تصور السلطنة على ما هي عليه فى نفس الأمر تصور لا محالة جميع توابعها من الوزير والعسكر والخدم والحشم... الى غير ذلك. وهذه قضية ضرورية لا ينكرها أحد منالعقلاء فضلا عن الفضلاء.

قد تحققت فيما سبق أن الممكن ليس له كمال، وانما كماله إضافيّ، فيتفاوت[١] الى[٢] خمس مراتب، لأنه إما أن يكون في اعلى مراتب الكمال، او في[٣] أدناها، أو في الاقتصاد بينهما، أو فيما بين الاقتصاد وأحد طرفيه. فيكون العبد بحسب هذه المراتب خمسة أصناف.

[الصنف] الأول: أصحاب[٤] المرتبة الأولى. وهم الرسل والأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم، ومن اقتفي اثرهم من الاولياء والصديقين والشهداء والصالحين رضوان الله عليهم[٥] أجمعين[٦].

والصنف الثاني: أصحاب المرتبة الثانية، وهم المتكبرون على الله تعالى، كفرعون ونمرود وأضرابهما، والمعاندون للحق كأبي جهل وأحزابه[٧]، والمنكرون للحق، كاليهود والنصارى عليهم لعائن الله تترى واحدة بعد أخرى.

والصنف الثالث: أصحاب الاقتصاد، وهؤلاء الذين خلطوا عملا صالحا و آخر سيئا.

والصنف الرابع: أصحاب المرتبة الرابعة وهي ما دون الاعلى وفوق الاقتصاد، وهؤلاء هم[٨] المؤمنون المسرفون على أنفسهم.

---

[١] ع : فيتفات.
[٢] ع : و الي.
[٣] ع : و في.
[٤] ع : اصناف.
[٥] ى : (ومن اقتفي اثرهم من الاولياء والصديقين والشهداء والصالحين رضوان الله عليهم).
[٦] ى، ع : وهم الرسل والأنبياء صلوات الله علي نبينا وعليهم أجمعين.
[٧] ح، ع : و اضرابه.
[٨] ع - : هم.

والصنف الخامس: أصحاب المرتبة الخامسة، وهي ما دون الاقتصاد وفوق الأدنى، وهؤلاءهم المراؤون في الأعمال. ويجوز عدها فوق الاقتصاد صنفا واحدا، تنزيلا للغالب[١] كماله[٢] منزلة الكامل. وعُدّ ما دون الاقتصاد صنفا واحدا تنزيلا للغالب نقصه منزلة الناقص فيرجع الأصناف الى ثلاثة: كامل، وناقص، ومقتصد. كما قال تعالى "فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات"[٣].

ولما كان المقتصد راجعا بالآخرة الى أحد طرفيه، يرجع الأصناف الثلاثة الى صنفين: كامل، وناقص، كما قال تعالى "فمنهم شقي وسعيد"[٤]. وكل من هذين الصنفين وما يدخل تحتهما من الأصناف، وما يدخل تحت الأصناف من الأفراد، وما يصدر عن كل منهم من اختيار محاسن الأعمال أو قبائحها كلها ثابتة في علم الله تعالى ازلا، بحيث لا يتغير ولا يتبدل ولايتخلف ولا يتحول[٥]، كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "كتب الله تعالى مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة"[٦]، وقال "كل شيء بقدر حتى العجز والكيّس[٧]"[٨]، وقال[٩]: "ان الله تعالى خلق الجنة وخلق

---

[١] ح : (للغالب).
[٢] ما اثبتنا من "ع" : كماله.
[٣] الفاطر ٣٢/٣٥.
[٤] هود ١٠٥/١١.
[٥] ح : تتحول ؛ ع : لا يتبدل ولا يتغير بتخلف ويتحول.
[٦] ترمذي، قدر ١٧؛ مسلم، قدر ١٦.
[٧] ب : والكسل.
[٨] مسلم، قدر ١٨.
[٩] ع + : عليه السلام.

النار، وخلق لهذه أهلا، ولهذه أهلا خلقهم لها، وهم في أصلاب آبائهم"[١]، وقال[٢] لأبي هريرة : "جف القلم بما انت[٣] لاق"[٤].

وروي أن النبي صلى الله عليه وسلم خرج وبيده كتابان. وقال للذي في يده اليمني: "هذا كتاب من رب العالمين، فيه أسماء أهل الجنة وأسماء آبائهم وأسماء[٥] قبائلهم[٦]. ثم اجمل على آخرهم فلا يزاد[٧] منهم ولا ينقص منهم[٨] أبدا" ثم قال للذي في شماله "هذا كتاب من رب العالمين فيه أسماء أهل النار وأسماء آبائهم وأسماء قبائلهم"[٩]. ثم أجمل[١٠] على آخرهم فلا يزاد[١١] منهم ولا ينقص منهم أبدا. ثم قال[١٢] بيده فنبذهما ثم قال: "فرغ ربكم من أمر العباد فريق في الجنة وفريق في السعير"[١٣].

---

[١] بخارى، جهاد ٧٧؛ مسلم، قدر ٣١.
[٢] ب + : عليه الصلاة والسلام.
[٣] ع : هو.
[٤] بخارى، قدر ٢؛ مسلم، قدر ٨.
[٥] ب - : اسماء.
[٦] ى، ع، ح : قبايلهم.
[٧] ع : يزداد.
[٨] ع - : ولا ينقص منهم.
[٩] في الأصل : قبايلهم.
[١٠] ع + : اجمل.
[١١] ع : يزداد.
[١٢] ع، ى، ب : قال قال.
[١٣] ترمذى، قدر ٨.

المقام الثاني في بيان أحوال الاستعداد الحادث.

واعلم أن الله تعالى خلق الإنسان لمعرفته، كما حكي النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عن ربه عز وجل "كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لأعرف[١]". ولهذا أطبق المفسرون على تفسير قوله تعالى "وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون[٢]" بقولهم اي "ليعرفون". فكان العبادة[٣] مجازا عن المعرفة، تنبيها[٤] على أن ما خلق له الإنسان هو المعرفة الحاصلة بالعبادة، ويسمي علوم المكاشفة، لا العلوم التي تستمد[٥] العمل منها، وهي العلوم الحاصلة بتدقيق النظر واعمال الفكر [١٠٨ ظ] والرَّوية، كما قال عليه الصلاة والسلام: "من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم[٦]". والأول علم النظر، والثاني علم المكاشفة، والعمل برزخ بينهما، يستمد من الأول ويورث الثاني. ولهذا خلق الله في الإنسان الروح، لأن معرفة الله ليست إلا من شانها. وخلق الله له[٧] أيضا البدن، لأن العبادة لا تحصل[٨] إلا به. فالأمور الجارية على الإنسان على حسب القضاء والقدر نوعان:

---

[١] عجلونى، كشف الخفاء ، ٢٠١٦ .
[٢] الذاريات ٥٦/٥١.
[٣] وما اثبتناه من "ح"؛ ى، ع، ب : ففي جعل.
[٤] ى،ع، ب : تنبيه.
[٥] وما اثبتناه من "ح"؛ ى، ع، ب : يتستمد.
[٦] عجلونى، ٢٥٤٢.
[٧] ب - :الله له ؛ ح - : له.
[٨] ع : لا يحصل.

أحدهما: ما يتعلق بالنشأة الأخروية،

وهي السعادة، والشقاوة، وما يتفرع عليهما من الأعمال.

وثانيهما: ما يتعلق بالنشأة الدنيوية[١]: وهو الرزق والأجل. والى هذه الأربعة أشار النبي صلى الله تعالى عليه وسلم[٢] بقوله: "ان خلق أحدكم يجمع في بطن أمه أربعين يوما نطفة، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يبعث الله اليه ملكا بأربع كلمات: عمله، وأجله، ورزقه، وسعيد أو شقي[٣]".

أما النوع الأول ففيما يتعلق بالنشأة الأخروية:

وإذ قد[٤] عرفت سابقا أن الإنسان مركب[٥] من الروح والبدن، فاعلم أن البدن محتاج[٦] الى قوة غضبية وشهوية ووهمية[٧]، كما[٨] بُيّن في موضعه. ولهذا ركّب الله[٩] فيه هذه القوي الثلث. ولما كانت هذه القوي مجبولة على

---

[١] ى : (الدنيوية).
[٢] ى + ح : عليه الصلاة والسلام.
[٣] بخارى، بدء الخلق ٦؛ مسلم، قدر ١.
[٤] ع - : قد.
[٥] ع : يتركب.
[٦] ع : يحتاج؛ ب (محتاج).
[٧] ع - : و.
[٨] ى، ب،ع : لما.
[٩] ع - : الله.

الشر، لأن مقتضي القوة الوهمية تلبيس الحق بالباطل[١]. وكانت الروح من عالم القدس والطهارة[٢]، كما قال تعالى: "قل الروح من أمر ربي"[٣]. أنفت الروح عن التعلق بالبدن، فألقي الله تعالى بينهما بمقتضي حكمته على وفق مشيئته[٤] وإرادته محبة أكيدة والفة شديدة، بحيث يكره كل منهما مفارقة الاخر[٥]. ولما كانت هذه المحبة باعثا قويا على إنجذاب الروح الى العالم الأدنى، خلق الله للروح عقلا مميزا بين الخير والشر. وأيّد العقل بالشريعة الفارقة بين الحق والباطل، مع[٦] منحه من سلامة الآلات والأسباب. فأمكن للعقل أن يستظهر بالشريعة، ويستعين بالأسباب والآلات، فيستخدم القوي الثلث المعبر [١٠٩و] عنها "بالطبع"، بحيث يكون الطبع عونا له في العبادات، وأمكن له أيضا أن لا ينتفع بالشريعة، ويكون عاجزا عن مقاومة الطبع المجبول علي الفساد. ومن كانت فطرته الأصلية على السعادة ينتفع بالشريعة ويستظهر بها على الطبع، فيعد هذا[٧] الانتفاع للعبد[٨] بأن[٩] يخلق الله تعالى فيه أفعال الخير. ومن كانت فطرته الأصلية على الشقاوة لا ينتفع بالشريعة، فيعجز العقل عن مقاومة الطبع، فيكون الطبع معدا بأن[١٠] يخلق الله تعالي فيه أفعال الشر. وذلك لأن الروح وان كان[١١] من عالم القدس

---

[١] ى، ب : تلبيس الحق بالباطل. و تلبيس الباطل بالحق ومقتضي القوة الشهوية والغضبية، الفساد و سفك الدماء؛ ح، ع : ومقتضي القوة الشهوية (ع - : و تلبيس الباطل بالحق) والغضبية الفساد وسفك الدماء.

[٢] ع : والطهاله.

[٣] الاسراء ٨٥/١٧.

[٤] في الأصل : مشيّته.

[٥] ح - : الاخر.

[٦] ح، ب : مع ما.

[٧] ع : فيستعد بهاذا.

[٨] ع : العبد.

[٩] ى، ب، ع : لأن.

[١٠] في الأصل : لأن.

[١١] ع - : و ان كان.

والطهارة، لكنها قابلة للشر[١] بواسطة المحبة والالفة[٢] المذكورتين، كما قال عليه الصلاة والسلام: "ما من مولود إلا يولد[٣] على الفطرة[٤] فأبواه يهوّدانه اوينصرانه ويمجسانه"[٥]. فههنا امور ثلثة:

احدها: امكان انتفاع العقل بالشريعة وعدم انتفاعه بها، وهذاالامكان هو مدار التكليف.

وثانيها: انتفاع العقل بالشريعة، وهذا انما يحصل له بواسطة الاستعداد الفطري، لان العقل في حد ذاته عاجز عن مقاومة الطبع المجبول[٦] على الشر. فمن كانت فطرته الأصلية على السعادة يستظهر عقله بالشريعة على الطبع ويستخدمه في الطاعة فيكون الطبع عونا له. ومن كانت فطرته الأصلية على الشقاوة لا يستظهر بالشريعة[٧]، فيبقى على عجزه الأصلي. ومصداق ذلك قول النبي صلى الله تعالى عليه الصلاة والسلام: "مثل ما بعثني الله من الهدي والعلم كمثل الغيث الكثير أصاب أرضا، فكانت منها طائفة طيبة قبلت الماء، فانبتت الكلأ والعشب الكثير. وكانت منها طائفة أجادب أمسكت الماء، فنفع الله تعالى به الناس، فشربوا وسقوا وذرعوا. وأصاب منها طائفة أخري، انما هي قيعان ولا تمسك ماء ولا تنبت كلأ. فذلك

---

[١] ع - : للشر.
[٢] ع : والانفة.
[٣] (ح)، ى + : وقد.
[٤] ب، ع : فطرة الاسلام.
[٥] مسلم ، قدر ٢٢؛ بخاري، جنائز ٧٩، ٩٢، قدر ٣؛ ترميذي، قدر ٥.
[٦] ع - : المجبول.
[٧] ح- : بالشريعة.

مثل من فقه في دين الله ونفعه ما بعثني الله تعالى به، فعلم وعلّم الناس، ومثل من لم يرفع بذلك رأسا، ولم يقبل هدي الله الذي أرسلت به[١].

وثالثها: إعداد انتفاع[٢] [١٠٩ ظ] العقل لافعال الخير واعداد غلبة الطبع لأفعال الشر، وهذا هو مدار الكسب والاختيار. وربما يستظهر من كانت فطرته الأصلية على الشر بالشريعة، ويسلك طريق الهدي لعارض، بناءً على إمكان طرفي الخير والشر للروح، لكن[٣] لا يدوم هذا العارض[٤] فيعود الى عجزه الأصلي. ولا منافات بين كون الاستعداد على الشر وبين سلوكه طريق الهدي لعارض، لان الاستعداد الفطري ليس مجبرا محضا بحيث ينفي[٥] قدرة العبد على خلافه، ويكون مبطلا لاختياره بالكلية. وكذلك ربما لا يستظهر من كانت فطرته الأصلية على الخير بالشريعة، ويسلك طريق الغي لعارض الهواء، بناءً على إمكان طرفي الخير والشر للروح، لكن[٦] لا يدوم هذا العارض له، فيعود الى الخير بحسب استعداده الفطري.

وقد عرفت انه لا يَمنع الاستعدادُ الفطري العبدَ عن تحصيل خلافه، لانه ليس مبطلا لاختياره[٧] بالتكليف[٨]، ومصداق ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم "ان الرجل ليعمل بعمل أهل النار، حتى ما يكون بينه وبينها الا ذراع،

---

[١] بخارى، علم ٧٩؛ مسلم، فضائل ١٥.
[٢] ع : ارتفاع.
[٣] ى : ولكن.
[٤] ع + : له.
[٥] ع : يبقي.
[٦] ع : ولكن.
[٧] ع : لاختيار.
[٨] ح : بالكلية.

فيسبق عليه الكتاب، فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها[١] وان الرجل ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها الا ذراع، فيسبق عليه الكتاب، فيعمل بعمل أهل النار فيدخل النار[٢].

وللعلماء[٣] في ذلك ثلثة مسالك.

المسلك[٤] الأول مسلك الصوفية[٥]، وهم يقولون: كما أن العبد ليس له مدخل في وجوده سوى المحلية، كذلك ليس له مدخل في أفعاله سوى المحلية. فإعداد العقل للخير بجعله[٦] قابلا لأفعال[٧] الخير، فيخلق الله تعالى فيه بطريق جري العادة أفعال الخير، بلا خلق قدرة وارادة في العبد. وكذا الحال في إعداد الطبع لأفعال الشر. مثلا الميزاب ليس له مدخل في جريان الماء فيه، وانما مدخليته[٨] في كثرة الماء وقلته بقدر سعته وضيقه.

والثاني مسلك الاشاعرة، وهم يقولون: العقل يُعدّ العبد لقبول أفعال الخير. فيخلق الله تعالى فيه بطريق جري العادة القدرة المقارنة للفعل من غير ترجيح للقدرة، وتأثير له فيه، وذلك [١١٠ و] الاعداد[٩] كمحاذات[١٠] الإناء للميزاب. فان تلك المحاذات التي هي بمنزلة الإعداد بجعل الإناء قابلا

---

[١] ح : (على الخير بالشريعة، ويسلك طريق الغي لعارض الهواء، بناءً على إمكان طرفي الخير والشر للروح. لكن لا يدوم هذا العارض له، فيعود الى الخير بحسب استعداده الفطري. وقد عرفت انه لا يَمنع الاستعدادُ الفطري العبدَ عن تحصيل خلافه، لانه ليس مبطلا لاختياره بالتكليف. ومصداق ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم "ان الرجل ليعمل بعمل أهل النار، حتى ما يكون بينه وبينها الا زراع، فيسبق عليه الكتاب، فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها).

[٢] بخارى، قدر ١؛ مسلم، قدر ١؛ ترمذى، قدر ٤.

[٣] ي :(للعلماء).

[٤] ع، ب - : المسلك.

[٥] ى، ب : متصوفة.

[٦] ب : يجعله.

[٧] ع، ح : لافعاله.

[٨] ى، ب :مدخله؛ ح : دخله.

[٩] ع- : الاعداد.

[١٠] ع : كمجاراة.

لانصباب الماء فيه من غير مدخل للإناء فيه سوي المحاذاة، وهي نظير الكسب في العبد. وكذلك الحال في إعداد الطبع لقبول أفعال الشر.

والثالث مسلك الماتريدية، وهم يقولون بعد إعداد العقل أو الطبع، يخلق الله تعالى في العبد قدرة مرجّحة للفعل من غير تأثير لها[١] فيه.

وبهذا عرفت أن الجبر لم يقل به أحد من العلماء المحققين[٢].

وأما[٣] الصوفية، فانهم أسندوا الأفعال الى الاستعداد الفطري للعبد، وان لم يكن له قدرة[٤].

وأما الاشاعرة، فإنهم[٥] يسندون الأفعال الى العبد، لكن[٦] مع قدرة مقارنة للفعل[٧].

وأما الماتريدية، فانهم يسندون الأفعال الى العبد مع القدرة المرجحة. وليس هذا جبر ولا اضطرار[٨]. وانما الطاعة من نعم الله، والمعصية من عجز العبد.

والفرق بين هذه الأمور الثلثة: أن الجبر رافع لامكان[٩] الطرف المقابل، كمن سقط من علو، فانه لا يمكن له عادة أن يقف قبل استقراره في

---

[١] ح : فيها.
[٢] ح + : من.
[٣] ى، ب،ع - : و.
[٤] ع + : مقارنة للفعل.
[٥] ح - : فانهم.
[٦] ع - : لكن.
[٧] ع : الفعل.
[٨] ح : جبرا ولا اضطرارا.
[٩] ع : الامكان.

الأرض. وأما الاضطرار فانه لا يرفع امكان[١] الطرف المقابل، بل المانع يلحقه من خارج، كمن ربط يدي عبده وأمره بأن يناوله شيئا. والحكيم تعالى وتقدس متعال عن أن يأمر عبده بشيء ويمنعه منه. وأما العجز فهو عدم وقوع أحد طرفي أمر بعجز[٢] من العبد. وهذا واقع لأن العقل عاجز في حد ذاته عن[٣] مقاومة الطبع المجبول على الشر[٤]، وانما يستظهر عليه بالشرع. فمن كان استعداده الفطري على السعادة يقوي على الاستظهار بالشريعة[٥]، ومن لم يكن كذلك يبقي على عجزه الأصلي. ومصداق ذلك ما جاء في الحديث القدسي، "يا عبادي، انما هى أعمالكم أحصيها لكم، فمن وجد خيرا فليحمد الله تعالى، ومن وجد غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه[٦]". فالعبد بين أمرين، اعتراف بنعمة الله تعالى في[٧] إعطاء الشريعة، وسلامة الأسباب والآلات عند الطاعة؛ واعتراف بالعجز عند المعصية، كما هو اللائق بمقام العبودية.

واما حكم الاستعداد الفطري[٨] الذي [١١٠ظ] يتبعها الخاتمة فامر اخفاه الله تعالى عن العبد، فالعمل ظاهر باد، والاستعداد الأزلي باطن مغيب. والمبطن هو حكم الربوبية، والظاهر تسميته[٩] العبودية. فالحاصل في البدن[١٠] تعلق الخوف بالباطن المغيب، والرجاء بالظاهر البادي عند الطاعة،

---

[١] ح، ع : لامكانِ.
[٢] ع، ح : يعجز.
[٣] ع : من.
[٤] ح : علي الاخر ؛ ع : على الشئ.
[٥] ع - : بالشريعة.
[٦] مسلم ، البروالصلة والاداب ٥٥.
[٧] ح، ب : من.
[٨] ح : والفطري.
[٩] ى، ع، ب : سمة ؛ ح : تسمية.
[١٠] ع، ب، ح : البين.

وبالعكس عند المعصية. والخوف والرجاء مدرجتا[١] العبودية، يستكمل العبد بذلك صفة الإيمان. فالواجب على العبد الاجتهاد في الطاعة فقط. وأول ذلك التوبة عن الذنوب، كما تاب أبونا آدم عليه السلام بعد العصيان. وقّدّم التوبة على سائر[٢] الطاعات[٣] كما قال تعالى: "فتلقي آدم من ربه كلمات فتاب عليه انه هو التواب الرحيم[٤]". ثم تحصيل اليقين في الاعتقاد الذي هو مثمر للإخلاص في العمل، كما قال تعالى "قل انما أنا بشر مثلكم يوحي إلي أنما إلهكم إله واحد[٥]"، "فمن كان يرجوا لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ولا يشرك بعبادة ربه أحدا[٦]" قال بعض المفسرين[٧]: الآية جامعة لخلاصتي[٨] العلم والعمل؛ وهما: التوحيد والإخلاص.

اللهم اختمنا على التوبة والإخلاص واليقين.

ثم يجب عليه أن يجتهد في نيل المقامات التي أمر الله تعالى سبحانه بها في قوله تعالي "يا أيها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا واتقوا الله لعلكم تفلحون[٩]". وتلك المقامات ثلاثة[١٠]:

أحدها: الشريعة، وهو المشار إليه بقوله "اصبروا" أي على مَضَض الطاعات.

---

[١] فى (خاشية المخطوط "ح") : يوجبان؛ ع : مدرخبا.
[٢] في الأصل : ساير.
[٣] ح : الطاعة.
[٤] البقرة ٣٧/٢ .
[٥] فصلت ٦/٤١.
[٦] الكهف ١٨/ ١١٠.
[٧] هو البيضاوى في تفسير الاية، ٢٥/٢.
[٨] ع، ح : لخلاصى.
[٩] آل عمران ٢٠٠/٣.
[١٠] في الأصل : ثلث.

وثانيها: الطريقة، وقد أشاراليها بقوله "وصابروا" أي على رفض العادات.

وثالثها: الحقيقة، وقد أشار إليها بقوله "ورابطوا" اى: السير[١] على جانب الحق لترصد الواردات.

"واتقوا الله" أي: بالتبري عما سواه، لكي تفلحوا غاية الفلاح. وهذه نهاية[٢] مرتبة الإحسان التي هي غاية ما وصل إليه الإنسان.

اللهم زين ظواهرنا بخدمتك وبواطننا بمعرفتك وأرواحنا بمشاهدتك وأسرارنا بمعاينتك. إنك على كل شيء قدير.

وأما النوع الثاني ففيما يتعلق بالنشأة الدنيوية:

واعلم[٣] أن أهل[٤] الحق اتفقوا علي أن لا خالق إلا الله تعالى. فليس [١١١و] خالق الأسباب العادية ومسبباتها إلا هو. وأما[٥] الأسباب العادية على نوعين:

أحدهما: سماوية لا مدخل للعبد فيها، كالمرض والسقوط من علو.

---

[١] ع : الى السير ؛ ى، ب، ح : السر.
[٢] ع : هذه هي مرتبة.
[٣] ى، ع - : و.
[٤] ع : (اهل).
[٥] ى، ح، ب- : و اما.

وثانيهما: اختيارية تحصل بمباشرة العبد عادة، كطلب الرزق. وكل من النوعين لكونه عاديا قد يحصل المسبَّب بدون السبب، كحصول الموت فجاءة بدون المرض، وحصول الرزق بغتة بدون الطلب. وقد يحصل السبب بدون المسبب، كحصول المرض المعقب للصحة، وطلب الرزق من غير حصول الرزق. وقد يعقب السبب المسبب بطريق جريان العادة، كالمرض المؤدي إلى الموت، والطلب الموصل إلى الرزق. كل[١] ذلك لاعلام الله تعالى كون تلك الأسباب عادية، إن شاء خلق المسبَّب بدونها، وإن شاء عكس، وإن شاء جمع بينهما.

ثم إن الأسباب الاختيارية وان كانت بمباشرة العبد لكن مباشرته تابعة[٢] لمشيئة[٣] الله، كما قال تعالى: "وما تشاؤن إلا أن يشاء الله[٤]". ثم إن الأسباب عقيب مباشرة العبد مخلوقة الله تعالى، إذ لا خالق سواه. وإذا أراد الله أن يخلق المسبَّبات يخلقها بطريق جري العادة عقيب الأسباب، وإن لم يرد فقد لا يخلق السبب[٥] أصلا. وقد يخلقه ويخلق معه مانعا من انعقاده[٦] سببا، إذ لا مسبب للأسباب إلا هو. وقد يخلق السبب ويمنع حصول المسبَّب عقيبه؛ إما لمانع من حصول المسبب تحقيقا لقضائه، وإما بلا مانع لتحقيق أن المؤثر هو لا غيره. فهذه أربع مراتب:

---

[١] ع : وكل.
[٢] ع - : تابعة + بغير.
[٣] في الاصل : لمشيته.
[٤] التكوير ٢٩/٨١.
[٥] ع : المسبب.
[٦] ح - : انعقاده.

أما الأولى: فهي أن يريد العبد المباشرة ولا يستطيع لها لعدم تعلق المشيئة[1] بذلك، كمن أراد أن يرمي سهما وانحل عزمه. وذلك من الله تعالى إعلام لعجز[2] البشر.

وأما الثانية: فهى[3] أن يباشر العبد ويخلق الله عقيبه السبب القاصر، كمن أراد أن يرمي سهما ولم يستطع أن يصل الى المقصد، وذلك لاعلام الله تعالى أن[4] لا مسبب للأسباب إلا هو.

وأما الثالثة: فهي أن يباشر العبد ويخلق الله تعالى عقيبه [١١١ ظ] السبب الكامل، لكن لا يحصل عقيبه المسبَّب لعروض مانع. كمن رمي سهما ليقتل شخصا وتترس ذلك الشخص بما[5] يمنعه عن الوصول إليه. وذلك لاعلام الله تعالى أن السبب لا ينعقد سببا إلا بقضائه وقدره.

وأما الرابعة: فهي أن يخلق الله السبب الكامل ووصل الى المسبَّب ولم يؤثر، كوصول[6] السهم الى ذلك الشخص وجرحه، ولم يخلق الله تعالى فيه القتل. فذلك لاعلام الله انه لا مؤثر إلا الله، وان الأسباب غير مؤثرة بذواتها.

إذا تحققت هذه التفاصيل فقد تلخص لك من ذلك أن الله ربما يخلق الأسباب مع ما يمنعها عن حصول المسبّب، وقد يخلق الأسباب مؤثرة في المسبّب بحسب عادته. فالأسباب والمسببات والموانع كلها مخلوقة الله تعالى بحسب قضائه وقدره، وليس للعبد إلا المباشرة. فإما ان يؤدي الى المسبّب،

---

[1] فى الاصل : المشية.
[2] ح، ب : بعجز البشر.
[3] ح : واما الثانى فهو.
[4] ح، ى : انها ؛ ب: انه.
[5] ى : وبما.
[6] ع : لوصول.

وإما ان لا يؤدي إليه. فالأسباب المشفوعة بالموانع يثبتها السفرة[1] الكرام ويمحوها[2] عند عروض الموانع من الله تعالى. وهذا يسمي لوح الواقعات ولوح المحو والإثبات. كما قال الله تعالى "يمحوا الله ما يشاء ويثبت[3]". وأما الأسباب المؤثرة في مسبباتها بخلق الله تعالى فهو لوح القضاء والقدر، وانه لا يتبدل ولا يتغير، وهو المسمي باللوح القديم، ويسمي أم الكتاب. قال الله تعالى "وعنده أم الكتاب[4]". وبهذا ظهر أن قوله عليه السلام "إن الصدقة والصلة تعمران[5] الديار، وتزيدان في[6] الأعمار[7]" بيان لما في لوح الواقعات من أن الصدقة مانعة[8] عن خراب[9] الديار ومانعة عن بعض أسباب الأجل. ولا ينافي ذلك عدم كون الصدقة مانعة عن اسباب الخراب بحسب اللوح القديم وعن بعض أسباب الأجل بحسب ذلك أيضا.

غاية ما في الباب[10] أن أسباب الأجل نوعان:

أحدهما: ما يكون حتما مقضيا، لا يرده شيء. كما قال تعالى "فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة[11] ولا يستقدمون[12]".

[1] ح : السفر.
[2] ع : يمحوه.
[3] الرعد ١٣/٣٩.
[4] الرعد ١٣/٣٩.
[5] ع : يعمران.
[6] ع - : في.
[7] عجلونى، ١٥٩٤.
[8] ع : تمنع.
[9] ح : (عن خراب).
[10] ى، ع : فى الكتاب.
[11] ع : شيئا.
[12] النحل ١٦/٦١.

وثانيهما: ما يكون سببا صالحا لذلك، ولكن لا يكون حتما مقضيا. فيمكن أن يمنعه [١١٢و] مانع بإذن الله تعالى وقضائه وقدره، واليه أشار النبي عليه الصلاة والسلام[١]: حيث خط خطا مربعا، وخط خطا في الوسط خارجا منه، وخط خطوطا صغارا الى هذا الذي في الوسط من جانبه الذي في الوسط، فقال: "هذا الإنسان، وهذا اجله محيط به. وهذا الذي هو خارج أمله[٢]. وهذه الخطوط الصغار الأغراض، فإن اخطأ هذا نهشه[٣] هذا[٤].

ولا يخفي أن النهش[٥] إنما هو فيما يصلح سببا للموت، وان الاخطاء انما هو مانع[٦] من قِبل الحق. ويجوز أن يكون الصلة مانعة من مثل هذه الأغراض بقضاء الله وقدره، فيندرج في[٧] لوح المحو والإثبات.

وأما الأجل الذي لا مرد له قطعا إذا حان وقته فهو الثابت في أم الكتاب. وأما قوله تعالى "وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره إلا في كتاب[٨]" فالمفهوم من ظاهره جواز النقص في العمر وتقدم الموت قبل الأجل، فيكون معارضا للآية المذكورة. فلعل الوجه هو أن الله تعالى لما خلق أنواع الحيوانات قدر لكل نوع أجلا، فهو ما يعيش ذلك النوع الى ذلك الأجل غالبا. وذلك في الإنسان على ما قالوا مائة وعشرون سنة. فالأشخاص الإنسانية لها آجال مقدرة بحسب كل شخص[٩]. فأجل الشخص قد يكون ناقصا عما قدر لذلك

---

[١] فى (خاشية المخطوط "ح"): هذا الحديث من الصحاح.
[٢] ع : اهله.
[٣] ع : تهشه.
[٤] بخارى، الرقاق ٤.
[٥] ع : التهش.
[٦] ح، ب : بمانع.
[٧] ع - : في.
[٨] الفاطر ١١/٣٥.
[٩] في الأصل + : شخص.

لذلك النوع من الأجل، وقد يجاوزه نادرا. فالمعمر هو استوفي[١] أجل النوع، والناقص هو ما لم يبلغ إليه. وبهذا يندفع التعارض بين هذه الآية وبين قوله تعالى "فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة[٢] ولا يستقدمون"[٣].

وههنا اشكال مشهور، وهو أن مجيء الأجل ينفي التأخر بالنص. وأما نفي التقدم فممتنع عقلا، فما النكتة في إيراده[٤] ههنا؟ واجيب عنه بان قوله "ولا يستقدمون"[٥] عطف على الجملة الشرطية. اعني قوله تعالى "إذا جاء أجلهم" لا على الجملة الجزئية، وهي قوله "لا يستأخرون". وفي هذا الجواب نظر، لأن قوله تعالى "ولا يستقدمون" قد ورد في النسق والأسلوب على منوال قوله "لا يستأخرون". فالقول يعدم عطفه [١١٢ ظ] عليه[٦]، مع هذه المناسبة والملايمة، بينهما إخلال بنظام الكلام. وقد يجاب عنه بأنه عطف على قوله "لا يستأخرون"، لكن عاريا عن القيد، وهو[٧] الجملة الشرطية. ولا يخفي ما في هذا الجواب من[٨] التعسف، لأن الأصل كون المعطوف في حكم المعطوف عليه بحسب ما يعبر[٩] فيه من القيود. وعدم صحة الإشتراك يمنع[١٠] إتيان المعطوف، ولا يصح[١١] عطفه على المعطوف عليه عاريا عن القيد[١٢] المعتبر فيه. فالحق عطفه عليه وجعل المعطوفين كناية عن مطلق التغير، لأن

---

[١] ح، ب : هو ما استوفى.
[٢] ى،ع : شيئا.
[٣] الاعراف ٣٤/٧؛ النحل ٦١/١٦.
[٤] ح، ب، ى : (فلا حاجة الى ايراده).
[٥] ع - : ولا يستقدمون.
[٦] ب - : عليه.
[٧] ح : وهى فنفى؛ ب : وهي.
[٨] ى، ح + : الغشف.
[٩] ح، ب : ما يعتبر.
[١٠] ح : بمنع.
[١١] (ح)، ب : ولا يصحح.
[١٢] ح - : القيد.

تغير الزمانيات انما يكون بالتقدم والتأخر[١]، فبقي[٢] كلا نوعيه لازما[٣] لنفي مطلق التغير[٤]. فالمراد، والله تعالى اعلم، أنه إذا جاء أجلهم لا يتغير أصلا لا بطريق التقدم لامتناعه عقلا، ولا بطريق التأخر لامتناعه بسبب القضاء والقدر.

---

[١] ح، ب : اوالتأخر.
[٢] ب : فنفى.
[٣] ح، ب : لازم.
[٤] في (خاشية المخطوط "ح، ى") : لأن تغير الزمانيات انما يكون بالتقدم والتأخر، فبقي كلا نوعيه لازما لنفي مطلق التغير.

وأما تذييل الرسالة

ففي حل إشكالات الجبرية والقدرية التي أوردوها علي مذهب أهل الحق. فههنا مقاما:

المقام[1] الاول فى تقرير شبهات الجبرية وحلها:

الشبهة[2] الاولى: أن فعل العبد لا يخلو[3] من أن علم الله تعالى وقوعه أو عدم وقوعه. فعلى الأول يكون ذلك الفعل واجبا، والا لزم انقلاب علمه جهلا، ولا شبهة في استحالته. وعلى الثاني يكون ممتنعا لذلك بعينه، وكل منهما لا يكون مقدورا[4] للعبد.

والجواب عنها: أن العلم، كما حققناه سابقا، تابع للمعلوم فيما يقتضيه استعداده. فلا يوجب العلم على العبد شيئا من طرفي الفعل. فلا يخرج بذلك طرفا الفعل عن كونهما[5] مقدورين للعبد، وقد مر تحقيقه. مثلا عدم إيمان أبى

---

[1] ع - : المقام.
[2] ى + : و.
[3] ى : (يخلو).
[4] ى، ع : مقدور.
[5] ى، ح، ب : كونها.

جهل معلوم الله تعالى ازلا، لكن لعدم اختياره بحسب[١] استعداده الفطري، فلا يلزم من ذلك كون أبى جهل مجبورا على الكفر، حتى يلزم امتناع تكليفه بالإيمان، كما توهمته الجبرية. وأيضا لا يلزم عدم كون الإيمان مقدورا لأبى جهل، لما عرفت من أن الاستعداد الفطري للعبد لا ينافي إمكان مقدورية خلافه، كما سبق في حديث "سبق الكتاب[٢]"، فتذكر. وإذا كان إيمان أبى جهل مقدورا له في نفسه، يكون قدرته تعالى على خلق الإيمان فيه بالطريق [١١٣و] الأولي كما لا يخفي[٣]. ومن اكتفي في تكليف أبى جهل بالإمكان الذاتي المجامع للامتناع بالغير الذى هو مقابل الإمكان الوقوعي فلم يأت بشيء يعتد به، إذ الغرض من التكليف إيقاع الفعل، فلا بد فيه من الإمكان الوقوعي. والإمكان الذاتي لا يستلزم الإمكان الوقوعي، فالإكتفاء به يكون تكليفا بما لا يطاق، وانه غير جائز عند المحققين.

الشبهة الثانية: ان ما أراد الله تعالى وجوده من افعال العباد[٤] وقع قطعا، وما أراد عدمه لم يقع قطعا، فلا قدرة للعبد على شيء منهما أصلا.

والجواب عنها: أن تعلق قدرة الله تعالى وإرادته بفعل العبد موقوف على اختيار العبد وكسبه توقفا عاديا، فلا يوجبان[٥] على العبد أمرا. وقد مر تحقيقه.

---

[١] ع : بل بحب.
[٢] بخاري، قدر ١، بدأ الخلق ٦، أنبيا ١؛ مسلم، قدر١؛ أبو داود، سنة ١٧؛ ترمذى، قدر ٤.
[٣] ع - : كما لا يخفى.
[٤] ع، ى : العبادة.
[٥] ى : (يوجبان).

الشبهة الثالثة: هي أن قوله تعالى "قل لن ينفعكم الفرار من الموت[1] إن فررتم[2] وإذا لا تمتعون إلا قليلا"[3] دليل على أن القضاء ختم لا يغير، ولا[4] يبقي للعبد قدرة أصلا، لما قاله بعض المفسرين في تعليل النفي المذكور في أول الآية. فإنه[5] لا بد لكل شخص من حتف انفه اوقتل في وقت معين سبق به القضاء وجري به القلم، فلا يكون للفرار نفع أصلا.

والجواب عنها: أن القضاء، كما عرفت فيما سبق، نوعان: أحدهما القضاء الحتم، والآخر المشفوع بالمانع واللآية بيان للقضاء بالمعني الأول، فلا يلزم من ذلك أن لا يكون للعبد مدخل أصلا في مباشرة المانع من القضاء بالمعني الثاني، فلا يلزم نفي قدرة العبد أصلا. ومصداق ذلك قوله تعالى "خذوا حذركم"[6] فانه إرشاد الى مباشرة المانع عن القضاء بالمعني الثاني. وما قاله بعض المفسرين من أن المعني لن ينفع الفرار مما لا بد لكم من نزوله بكم من حتف انف وقتل[7]، وان نفعكم الفرار[8]، مثلا فمتعتم بالتاخير لم يكون ذلك التمتع إلا زمانا قليلا، فالمفهوم من[9] ظاهره إثبات النفع في القضاء الختم. وانه ليس بصواب، لأن النفع[10] إنما هو في القضاء الختم، وإثبات التمتع القليل إنما هو في القضاء الذي قدرالله له[11] مانعا، إذ على تقدير وجود

---

[1] ب - : من الموت.
[2] ح : (من الموت اوالقتل).
[3] الاحزاب ١٦/٣٣.
[4] ب : فلا.
[5] ح : فلانه.
[6] النساء ٧١/٤.
[7] ح، ب : او قتل ؛ ع انفه او قتل.
[8] ع - : الفرار.
[9] ح : ومن.
[10] ح، ب : نفى النفع.
[11] ع : به.

هذا المانع يكون [١١٣ ظ] التمتع قليلا. وهذا إشارة الى فضيلة التوكل بالنسبة الى مباشرة الأسباب.

الشبهة الرابعة هي[١] ان قوله تعالى "وما كان أكثرهم مؤمنين"[٢] يدل على أنهم ما كانوا مؤمنين في علم الله تعالى وقضائه، فلذلك لا ينفعهم أمثال هذه الآيات[٣] العظام. وكذلك[٤] قوله تعالى "إن الذين حقت عليهم كلمة العذاب لا يؤمنون"[٥] يدل على أنه لا يكذب كلامه ولا ينقض قضاؤه. وكذلك قوله تعالى "فريقا حق عليهم الضلالة"[٦] يدل علي أن الضلالة حقت عليهم بمقتضي القضاء السابق كما قاله بعض المفسرين في تفسير هذه الآيات. فيلزم أن يكون العبد مضطرا في أعماله وافعاله التي يباشرها.

والجواب عنها: أن مدلول هذه الآيات كون أفعال العباد مستندة الى العلم الأزلي، وقد عرفت أن العلم تابع للمعلوم، وقد عرفت أيضا أن ذلك لا ينافي كون كل من طرفي فعل العبد مقدورا له، فلا متمسك[٧] للجبرية في تلك الآيات المذكورة. واما ما نقلناه عن بعض المفسرين من معاني الآيات المذكورة فانما هو حكاية عن ترتب الأفعال للعلم الأزلي. ولا يلزم عن[٨] ذلك أن يكون العلم الأزلي مضطرا للعبد في أفعاله، كما سبق تحقيقه.

---

[١] ع : فى.
[٢] الشعراء ٢٦/١٢١،١٠٣،٦٧،٨.
[٣] ع : ذلك من الايات.
[٤] ح، ب : وكذا.
[٥] يونس ١٠/٩٦ ، "إن الذين حقت عليهم كلمة ربك لا يؤمنون".
[٦] ألأعراف ٧/٣٠.
[٧] ع، ى : فلا تمسك.
[٨] ح، ب : من.

الشبهة الخامسة: هي ما تمسكوا به في حديث المحاجة بين آدم وموسى صلوات الله على نبينا[١] وعلي سائرهم[٢]. قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم: "احتج آدم وموسى عند ربهما، فقال موسى: "أنت آدم الذي خلقك الله بيده ونفخ فيك من روحه، واسجد لك ملائكته وأسكنك جنته، فأهبطت الناس بخطيئتك الى الأرض". فقال: "أنت موسى الذي اصطفيك الله برسالته، وبكلامه، وأعطاك الألواح فيها تبيان كل شيء، وقربك نجيا، فبكم وجدت الله كتب التورية قبل أن اخلق؟" قال: "بأربعين سنة"، فقال آدم: "فهل وجدت فيها "وعصي آدم ربه فغوي"؟[٣] قال: "نعم" قال آدم: "أفتلومني علي عمل كتب الله قبل أن اخلق بأربعين سنة"؟ قال [١١٤ و] رسول الله صلى الله عليه وسلم: "فحج[٤] آدم موسى عليهما السلام[٥]. وجه تمسكهم هو أن موسى عليه السلام سلك مسلك القدر، ولهذا لام آدم عليه السلام. وسلك آدم مسلك الجبر، ولهذا اسقط اللوم عن نفسه". وصوب نبينا عليه السلام مذهب آدم، حيث قال: "فحج آدم موسي". فدل ذلك على أن المذهب هو مذهب الجبر.

والجواب عنها: أن موسى عليه السلام لام على الكسب، كما هو مقتضي الشرائع، وآدم عليه السلام أسقط اللوم عن نفسه اعترافا بالعجز، وكل منهما مصيب في نظرهما[٦]. وانما رجح نبينا عليه السلام قول آدم، لما فيه من[٧] الإعتراف بالعجز، كما هو اللائق بمقام العبودية، لا لأن موسى عليه

---

[١] ب + : و عليهما.
[٢] فى الأصل : سايرهم.
[٣] طه ١٢١/٢٠.
[٤] فحج : اى غلب عليه بالحجة.
[٥] بخارى، انبياء ٣١، قدر ١١؛ مسلم، قدر ١٣؛ ترمذى، قدر ٢؛ أبو داود، سنة ١٧.
[٦] ب، ى : نظره.
[٧] ح، ع : فيها من ؛ ى : فى.

السلام أخطأ في اللوم، كيف واللوم على الذنب مقتضي الشرعية وهو مصيب في ذلك. ولا يلزم من اعتراف آدم بالعجز القول بالاضطرار والجبر، كما بينا.

وأجيب عنها بوجوه آخر:

الأول: أن آدم غلب على موسى عليهما السلام بالحجة بأن ما صدر عنه كان أمرا مَقضِيّا عليه لم يكن هو متمكنا من تركه. وما كان كذلك لا يحسن اللوم عليه عقلا. وأما ما يترتب عليه من[1] الشارع من الحدود والتعزير فحسنه لا يتوقف على غرض[2]. ويمكن أن يقال: هذا الجواب مبناه على كون العبد مضطرا في أفعاله، وقد ابطلناه[3] لما سبق ان العبد غير مضطر فى افعاله[4]، وانه لا ينافي قدرة العبد على خلاف استعداده الأزلي وان لم ينفع، كما سبق في حديث "سبق الكتاب". والقدرة المذكورة تكون باعثة للوم على العبد، فكيف يعتذر عنه بالاضطرار المنافي للقدرة الحاصلة[5] في العبد. وانما يعتذر عنه بالعجز اللازم للبشرية المجامع للقدرة المذكورة، وقد مر الفرق[6] بينهما فتذكر.

وثانيها ما يقال: ان[7] حاصل كلام آدم هو أنه لا يلام من تنصل[8] وتاب، وانما يلام من أصرّ على الإذناب[1]. ويمكن أن يقال في دفعه أن الفاء

---

[1] ع : فى.
[2] ع - : غرض.
[3] ح : ابطلنا.
[4] ع - : وقد ابطلناه لما سبق ان العبد غير مضطر فى افعاله.
[5] ع : للقد له الحاصلة.
[6] ع : وقدم الفرق.
[7] ع : انه.
[8] ح : ينصلّ.

فى "فحجج" تفريع على إسقاط اللوم، وجعلها تفريعا، على ما لم يذكر في الكلام من التنصل[2] والتوبة، خارج عن أسلوب العربية. وأيضا التنصل[3] والتوبة انما يسقطان [١١٤ظ] العقوبة فيما بينه وبين الله تعالى. وأما اللوم والعقوبة الشرعية فلا يسقطان به[4]، كما لا يخفي.

وثالثها ما يقال: انما حج آدم موسى حيث وكل الأمر، طاعة كانت أو معصية، الى الله [5]. ويمكن أن يقال في دفعه: ان اراد بالتوكيل ما ينفي قدرة العبد فذلك عين الجبر، وان أراد[6] ما ينفي اختيار العبد فذلك لا يسقط اللوم، إذ العبد يحق أن[7] يلام علي كسبه.

ورابعها ما قيل: نظر[8] موسى عليه السلام[9] الى ما وقع فيه آدم من سوء الحال بسبب تقصيره في التدبير، وتمسك آدم بالتقدير، وبما فيه من الدلالة على حسن المآل، فحجه فارتفع[10] الملام. ولما لزم حسن المآل الخروج الى الدنيا ليحصل له[11] التكليف المؤدي الى حسن المآل، ولم يكن ذلك إلا بصدور العمل المذكور عنه، عبر به عن ملزومه وهو حسن المآل. وذلك لان عصيانه عليه السلام لم يكن مخالفة لامر التكليف، إذ لا تكليف في تلك الدار، بل كان مخالفة لامر الإرشاد الى دار الخلود، والعصيان يطلق على كل

---

[1] في (حاشية المخطوط "ب") : تنصل من الذنب.
[2] ح : استضلّ.
[3] ح : التضلل.
[4] ع - : به.
[5] ع، ى، ب : الى واليه.
[6] ع+ : به.
[7] ع، ى : انه.
[8] ح : نظرا.
[9] ح - : موسي عليه السلام.
[10] ح : فارتفعه.
[11] ع : به.

منهما، كما قال عمرو بن العاص لمعاوية رحمه الله: "أمرتك أمرا جازما، فعصيتني، وكان من التوفيق قتل ابن هاشم"[١]. والحاصل أن آدم عليه السلام حج موسى بأن ما صدر عنه[٢] من العمل كانت فيه حكمة عظيمة مسقطة للملام. ويمكن أن يقال في دفعه الظاهر أن ما ذكر آدم من الحكمة المتعلقة بأمر التشريع، إما أن يكون موسى عليه السلام غافلا عنها أو يكون متغافلا عنها لأجل الملام، ولا يليق شيء منهما بمنصب النبوة[٣]. فيجب تنزه[٤] موسى عليه السلام عن مثل ذلك، والله اعلم.

المقام الثاني في حل الشبهات التي أوردها القدرية علي مذهب اهل الحق[٥]،

الشبهة الأولي: هي[٦] أن القدرة وكذا الفعل المرتب عليها إن كانا مخلوقين لله تعالى فلا يمكن نسبة الفعل الى العبد أصلا، لأن نسبته الى الفاعل انما هي نسبة التأثير، لا نسبة المحلية.

والجواب عنها: أن اختيار العبد لما كان سببا عاديا لخلق الله تعالى القدرة والفعل المرتب عليها كان[٧] نسبة الفعل الى العبد نسبة المسبب الى

[١] ى،ح - : كما قال عمرو بن العاص لمعاوية رحمه الله: "أمرتك أمرا جازما فعصيتني". وكان من التوفيق قتل ابن هاشم.
[٢] ح، ب : منه.
[٣] ع : الرسالة.
[٤] ع : تنزيه.
[٥] ع - : على مذهب اهل الحق ؛+ ان كانا مخلوقين.
[٦] ح : من.
[٧] ح : كانت.

أسبابها العادية، ولا يلزم [١١٥ و] في نسبة الفعل الى الفاعل كونها[١] بطريق التأثير، بل يكفي في ذلك كونها من قبيل الأسباب العادية.

الشبهة الثانية: هي[٢] أن مقتضي القدرة هو[٣] الترجيح والتأثير، وإثبات القدرة بلا ترجيح وتأثير مخالف للمعقول بالكلية.

والجواب عنها: إن مقتضي القدرة وجود التأثير[٤] والترجيح عند تعقلها بالمقدور. وأما نسبة هذا الترجيح والتأثير فليست إلا إلى الفاعل، وهو الله تعالى، لا إلى محلها المستعد لها، وهو العبد. وقولنا اِن قدرة العبد مقارنة لفعل[٥] العبد من غير ترجيح ولا تأثير فيه، فانما هو بالنظر الى إضافة القدرة الى العبد. وأما بالنظر إلى إضافتها الى الله تعالى ففيها الترجيح والتأثير فليس في كلامنا ما يخالف المعقول من إثبات القدرة ونفي ما يقتضيه من الترجيح والتأثير.

الشبهة الثالثة: هي أن موجد الأفعال لو كان هو الله تعالى لزم أن يكون فاعل الطاعة والمعصية هو الله تعالى دون العبد، وانه خلاف ما ورد الشرع عليه.

---

[١] ى :لكونها ؛ ع : وكونها.
[٢] ع : من.
[٣] ع - : هو.
[٤] ى : (التأثير و).
[٥] ع : بفعل.

والجواب عنها: أن المُوجِد للقبيح المستند الى كسب العبد يوصف بأنه موجد[١] عقيب كسب العبد بطريق جري العادة. ولا يلزم من ذلك اتصاف الموجِد بالقبيح، بل اللازم إتصاف الكاسب به[٢].

الشبهة الرابعة: هى أن الذنوب[٣] لو لم يكن داخلا تحت قدرة العبد لأمكن له أن يعتذر بذلك في دار الجزاء، واللازم باطل، والملزوم مثله.

والجواب عنها: أن ما ذكرتم إنما يلزم الجبرية ولا يلزمنا، لأنا نقول إن الذنب[٤] لا يدخل تحت قدرة العبد إيجادا، ولكنه يدخل كسبا واختيارا، فلا يمكن له الإعتذار أصلا. فان عقاب[٥] الله يكون عدلا وان عفي[٦] عنه يكون فضلا.

الشبهة الخامسة: هي ان قوله تعالى "قل لو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء"[٧] يدل بظاهره علي أن التقدير ليس بملزم[٨]، وإلا لم يكن للتعليق المذكور وجه صحة.

والجواب عنها: إنا لا نقول بان التقدير ملزم[٩]، إذ[١٠] قد حققنا فيما سبق أن العلم الأزلي تابع للمعلوم وأنه لا ينفي الإختيار عن العبد. ومعني التعليق[١]،

---

[١] ح : يوجد.
[٢] ع - : به.
[٣] ح، ب : ذنب.
[٤] ع - : ان الذنب.
[٥] ى، ب، ع : عاقب.
[٦] ح، ب : عفا.
[٧] الأعراف ١٨٨/٧.
[٨] ح، ب : يلزم.
[٩] ح، ب، ى : ملزوم.
[١٠] ح : كيف اذ.

التعليق[١]، [١١٥ ظ] والله اعلم، لو كنت اعلم[٢] الغيب لاستكثرت من الخير مني و ما مسني السوء باختيار مني، لكن إصابة الشر ووقوعنا في السوء بسبب جهلنا بالغيب، وبهذا يحصل العجز اللازم للبشر. وقد مر انه غير الجبر والاضطرار.

[١] ب، ح : تعلق ؛ ى : (التعليق).
[٢] ح : (لو كنت اعلم).

[خاتمة الكتاب]

هذا، واذ وقد قرع سمعك أيها الطالب بما أودعته في ضمن هذه المطالب فلعلك تقول كيف تجاسرت على التكلم في القدر، وقد نهي عنه سيد البشر صلي الله عليه وسلم، لما روي عن أبى هريرة رضي الله انه قال: "خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم، ونحن نتنازع في القدر، فغضب حتى احمرت[1] وجهه، فقال: "أبهذا أمرتم[2] أم بهذا أرسلت إليكم. انما هلك من كان قبلكم حين تنازعوا في هذا الأمر. عزمت عليكم أن لا تنازعوا فيه"[3]. وان سئلت عن سبب النهي وجواز التكلم فاستمع[4] لما يتلي عليك. أما سبب النهي فهو أن التنازع في القدر لا يكون في الأكثر إلا بميل أحد الجانبين الى الإفراط والتفريط[5]، وهما الجبر والقدر. ولهذا نهي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن التنازع[6] خوفا من أن يميلوا الى[7] أحد الطرفين. وأما الاقتصاد، كما

---

[1] ح : احمر.
[2] ع : امرت.
[3] ترمذى، قدر ١.
[4] ح : فاسمع.
[5] ب : اوالتفريط.
[6] ع : من الحازع.
[7] ع - : الى.

روي[١] عن بعض[٢] عظماء الملة فهو[٣] الحق. ولا يخفي أن التكلم في الحق مع التحرز عن طرفي[٤] الأمر، وهما الإفراط والتفريط، لا ينهي عنه، بل هو المأمور به[٥] لدخوله في الإيمان. كما روي أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال في تفسير الإيمان: "هو أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره"[٦]. وجه[٧] إعادة الإيمان في هذا المعطوف دون غيره ايذان[٨] باهتمام الايمان بالقدر[٩]. وحاصل الإيمان بالقدر هو نفى[١٠] الجبر ونفي التفويض. وهذا باب من الإيمان يجب علينا تحقيقه، وكان ذلك سبب خوضنا في هذه المسألة.

وأما تفويض الخير والشر كلاهما الى الله تعالى فانما هو نفي [١١٦و] لمذهب[١١] المجوس، فانهم اسندوا الخير الى يزدان، والشر الى أهرمن، فأثبتوا شريكا لله تعالى في إيجاد[١٢] الأعيان[١٣]. ولما اقتدي بهم القدرية في إثبات الشريك لله تعالى في إيجاد الأفعال عبر عنهم النبي صلى الله عليه وسلم "بمجوس هذه الأمة"[١٤].

---

[١] ع : روينا.
[٢] ب : (بعض).
[٣] فى الأصل : هو.
[٤] ع : عن فى.
[٥] ع - به.
[٦] بخارى، ايمان ٣٧ ؛ ترمذى، ايمان ٤ .
[٧] ع : وجد.
[٨] ى، ع : غيرهايذان.
[٩] ع - : المعطوف دون غيرهىايذان[٩] باهتمام الايمان بالقدر.
[١٠] ع - : نفى.
[١١] ع - : ل.
[١٢] ع : اثبات.
[١٣] ى : (الأعيان).
[١٤] أبو داوود ، سنة ١٧؛ ترمذي، قدر ١٣.

واما ما ورد عن بعض المشائخ من إسناد الخيرات الى الله تعالى والشرور الى أنفسهم، فذلك طريقة الأدب. وقد أخذوا هذا عن[١] إبراهيم عليه السلام حيث قال الله تعالى حكاية عنه: "وهو[٢] يطعمني ويسقين، وإذا مرضت فهو يشفين"[٣]، حيث أسند الخيرات الى الله تعالى وهي الإطعام والإسقام[٤] والشفاء، والشرور الى نفسه، وهو المرض، تأدبا. وعلي هذا ورد قوله تعالى "ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك"[٥] بعد قوله "قل كل من عند الله"[٦]. والمعني "كل من عند الله" إيجادا وإيصالا، غير ان الحسنة إحسان وامتنان لتوقفها علي خلق العقل وإرسال الشرائع وإعطاء سلامة الأسباب والآلات، والسيئة مُجازاة وانتقام لما اكتسبه العبد من الآثام[٧].

ووجه ذلك أن كل فعل مُسنَد الى الله تعالى إيجادا، والى العبد كسبا. وفي الخيرات ينظر الى جانب الإيجاد فيسند إليه تعالى، وفي الشر ينظر الى طرف الكسب فيسند الى العبد. وذلك لأن الفعل لا يوصف بالشر بالنسبة اليه تعالى[٨]، وانما يوصف به بالنسبته[٩] الى كسب العبد، فيُسنَد الى العبد.

---

[١] ع + : ابينا.
[٢] ح : (والذى هو).
[٣] الشعراء ٧٩/٢٦.
[٤] ح، ع : والاسقاء.
[٥] النساء ٧٩/٤.
[٦] النساء ٧٨/٤.
[٧] ح : (وعلي هذا ورد قوله تعالى "ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك" بعد قوله "قل كل من عند الله". والمعني "كل من عند الله" إيجادا وإيصالا، غير ان الحسنة إحسان وامتنان لتوقفها علي خلق العقل وإرسال الشرائع وإعطاء سلامة الأسباب والآلات، والسيئة مُجازاة وانتقام لما اكتسبه العبد من الآثام).
[٨] ع : بالشر الى الله تعالى.
[٩] ع : بانه لنسبته.

وهذه الطريقة هي نهاية الأدب وغاية التحقيق، وديدن الواقفين في مواقف التوفيق. يسر الله لنا وإياكم التأدب بآداب الشريعة، والتخلق بأخلاق نبيه الكريم، والاهتداء الى صراط[١] المستقيم، صراط الذين أنعم الله عليهم[٢] من النبيين صلوات الله تعالى وسلامه عليهم أجمعين، خصوصا[٣] على نبينا[٤] محمد سيد الاولين والاخرين، وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين صلاة وسلاما دائمين الى يوم الدين. [١١٦ ظ] والحمد لله رب العالمين وحسبنا الله ونعم الوكيل. قال المولى المؤلف ممليا علي هذا الفقير رضي الله عنه وعصمني الله عن الوصمة[٥].

نجز الكلام في هذالباب علي طريقة الاملاء علي بعض الاصحاب في شهر صفر المظفّر عمّت بركاته المنخرط في سلك[٦] شهور سنة ثمان وستين وتسعمائة الهجرية علي صاحبها افضل الصلوة و اكمل التحية بمحروسة قسطنطنية، حقّت بالبركات السّنية، حامدا ومصليا ومسلما ومُحَسْبِلا[٧]،[٨] ولا حول ولا قوة قوة الا با لله العلى العظيم[٩].

---

[١] ع + : ال.
[٢] ع : انعمت عليهم.
[٣] ع - : عليهم اجمعين خصوصا.
[٤] ع : على نبينا وعليهم اجمعين وعلى ال مجمد وصحبه الطيبين الطاهرين.صلاة وسلاما دائمين الى يوم الدن. والحمد لله ربالعالمين. وحسبناالله ونعم الوكيل. تمت الرسالة بعون الله تعالى وحسن توفيقه في سنة ١١١٥ رجب.
[٥] ب، ى، ع- : قال المولى المؤلف ممليا علي هذاالفقير رضي الله عنه وعصمني الله عن الوصمة.
[٦] ح - : سلك.
[٧] من "حَسْبَلَ"، اى حسبي الله.
[٨] ح + : و قع الكتابة بإعلنة الاصحاب في عشرة ذي الحجة سنة سبعين و تسعمأة.
[٩] ح - : ولا حول ولا قوة قوة الا بالله العلى العظيم. ب + : وقع الفراغ من كتابة هذه الرسالة الشريف في اواخر شهر ربيع الاول. من شهور سنة سبعين و تسعمأة.

رسالة في القضاء والقدر

مؤلف

ألمولى عصام الدين أبو الخير أحمد بن مصلح الدين
ألمشتهر بطاشكوبري زاده

تحقيق
حلمى كمال الطون

مراجعة
الأستاذ الدكتور يوسف شوقى ياوز

إستانبول ٢٠١٠

[٩٦ ظ] **بسم الله الرحمن الرحيم***

الحمد لله عالم الغيب[١] والشهادة، الملك الجبار، وبيده مقاليد الأمور، وهو الواحد القهار، يدبر الأمر من السماء إلى الأرض، وكل شئ عنده بمقدار، له الخلق[٢] وله[٣] الأمر يبدئ ويعيد، وهو الفاعل المختار، ولا يجري في ملكه وملكوته إلا ما يشاء ويختار، فتعالي الله الملك الحق، لا اله إلا هو العزيز الغفار.

خلق العباد وأمرهم بطاعته علي وفق مشيئته[٤] من غير إجبار. امضي فيهم قضائه ونفذ فيهم قدره، وما سلب ذلك عنهم الاختيار. والصلاة والسلام علي محمد المصطفي المختار الذي أعطاه الله تعالي خزائن الأرض في هذه الدار، ومنحه بالشفاعة العظمي ولواء الحمد في دار القرار، وعلي آله الأطهار وصحابته الأخيار ما طلعت الأزهار بنسيم الأسحار وترنمت الاطيار علي أفنان الأشجار.

* ع + : قال المولي المحقق والخير المدقق، الذي صنف كتاب الشقايق في اصحاب الحقائق والدقائق، واشتهر بين الفضلاء بطشكوبريزاده في رسالة المعقولة.

[١] في (حاشية المخطوط) : المراد بالغيب: عالم القدس الذي هو عالم الأرواح. و بالشهادة : عالم المحسوسات.

[٢] في (حاشية المخطوط) : المراد بالخلق: ما يحدث بمادة متقدمة، كالحيوانات،(و بالأمر): ما يحدث بلا مادة متقدمة، كالأرواح البشرية والملائكة، ولذلك قال تعالي : ويسألونك عن الروح قل الروح من امر ربي [الاسراء ٨٥/١٧].

[٣] ب - : و له.

[٤] في الأصل : مشيّته.

وبعد، فلا يخفي علي علمك أيها الطالب أن مسالة القضاء والقدر من اعز المطالب، لِما[١] تهافتت[٢] في حلها جهابذة أولي الألباب، وتحير في كشف القناع عنها واحد بعد[٣] واحد ممن هو المُحدَّث[٤] النقاب، لما أن مدخل مباينها بلغت من الدقة حدا تَقاعَست[٥] عن الوُلوُج فيها[٦] نحارير الآفاق، وبِحارَ أسرارها وصلت من الغموض إلى غاية أحجم عن الغوص فيها[٧] المهرة الحذاق، وشواهق دقائقها ارتقت[٨] إلى عنان السماء، بحيث يزل طرف العقول عن مداها. وأكناف حقائقها[٩] اتسعت، حتى عجزت عن قطعها سوابق[١٠] الأذهان، وان وضعت عند أقصى الطرف[١١] خُطاها[١٢] لتوقفها علي تحقيق[١٣] إثبات الواجب لذاته، وبيان توحيده، وتعيين صفاته، ونفي الإفراط والتفريط في أفعال العباد، والسلوك في هذا الأمر الخطير مسلك الاقتصاد. وكل ذلك -كما لا يخفي- من اصعب المسائل لقد عجز عن تحقيقها الأواخر والأوائل لكن الله سبحانه وتعالي صرف عنان اختياري بحكم قضائه السابق وقدره الجاري إلى أن أتكلم في هذه المسائل[١٤]، مع[١٥] قلة البضاعة وقصوري في ذلك، بحيث

---

[١] ى : طالما تها فتت.

[٢] في (حاشية المخطوط) : التهافت: تساقط القوم و تتابعهم.

[٣] ع : (طالِماتها فتت في حلها جهابذة أولي الألباب، وتحير في كشف القناع عنها واحد بعد).

[٤] في (حاشية المخطوط) : المحدّث: المصيب في ظنه و فراسته، وفي صحيح البخاري عن النبي صلي الله عليه وسلم: انه كان فيمن قبلكم من الأمم محدثون، وانه لو كان في امتي لكان عمر (ترمذي/ مناقب ٧٣).

[٥] في (حاشية المخطوط) : التقاعس من القَعَسَ محرّكة- خروج الصدر و دخول الظهر، ضد الحدب. وههنا استعارة عن الامتناع. والجامع: تقاعس الرجل عند الامتناع عن الدخول عادة.

[٦] ع - : فيها.

[٧] ع - : فيها.

[٨] ح : ارتفقت.

[٩] في الأصل : حقايقها.

[١٠] ع : سوايق.

[١١] ع - : الطرف.

[١٢] في (حاشية المخطوط) : فيه تلميح الي قوله صلي الله عليه وسلم في وصف البراق، حيث قال: أتيت بدابّة فوق الحمار، ودون البغل؛ يضع خطوه عند اقصي الطرف.

[١٣] ع - : تحقيق.

[١٤] ع : المسألة.

[١٥] ح : هذه الرسالة نقصان من "مع" الي "فيلزم اما قدم الحادث او انتفاء الواجب" في (١٠٤ظ) .

يعجز عن بيانه لسان البراعة، فشرعت في ذلك الأمر الخطير متوكلا عليه، وفرائص[1] [٩٧ و] الفكر ترتعد من الوجل، والقلم يصب عرق الحياء والورق يبلع ريق الحجل. وما توفيقي إلا بالله، عليه توكلت واليه أنيب، انه سميع قريب مجيب.

والرسالة مرتبة علي طرفين وخاتمة وتذييل والله يقول الحق وهو يهدي السبيل، وهو حسبي ونعم الوكيل.

[1] في (حاشية المخطوط) : الفرائص: جمع الفريصة و هي لحمة في العضدين، ترتعد عند الخوف والشدائد.

الطرف الأول

فيما يتعلق بذاته تعالي وصفاته

وفيه مقاصد:

المقصد الأول: في بيان معني الوجوب الذاتي و أحكامه

كل مفهوم إذا نسب إليه الوجود، فإما أن يكون ثبوته له ضروريا، أو سلبه عنه ضروريا، أو لا يكون شيء منهما ضروريا.**والأول هو الواجب لذاته**، ويلزمه أن لا يثبت له ضرورة السلب، وهو الإمكان العام المقيد بجانب الوجود، وينافيه ثبوت ضرورة السلب لكونهما في طرفي[1] النقيض[2].

والثاني هو الممتنع لذاته، ويلزمه عدم ضرورة الثبوت، وهو الممكن بالإمكان العام[3] المقيد بجانب العدم[4]، وينافيه ثبوت ضرورة الوجود، لِما عرفت.

---

[1] ع - : في طرفي.
[2] في (حاشية المخطوط) : إذ لو ثبت ضرورة السلب، يلزم ان يوجد في نسبة واحدة ضرورة الثبوت وضرورة السلب معا ، وانه محال لاستلزامه اجتماع النقيض(ي: النقيضين) في محل واحد وهو بدهي البطلان.
[3] في (حاشية المخطوط) : والإمكان العام أن لا يكون ضرورة في جانب المخالف ، فيكون الواجب تعالي ممكنا بالإمكان العام؛ إذ لا ضرورة في الجانب المخالف له وهو جانب، فيكون الإمكان العام مقيدا بجانب الوجود الواجب تعالي لأنه اعتبر وصفا للواجب.
[4] في (حاشية المخطوط) : لأن هذا الإمكان اعتبر وصفا للممتنع.

والثالث هو الممكن بالإمكان الخاص، وإذا أطلق الإمكان يراد به[١] هذا الإمكان، ويلزمه أن لا يثبت له شيء من طرفي الوجود والعدم، إلا بسبب[٢] الغير، فيكون واجبا بالغير، وممتنعا بالغير. وإذا كان وجوده طاريا بسبب الغير يكون العدم فيه اصليا.

وإذا تحققت أن الواجب لذاته هو ما يقتضي ذاته وجوده[٣]، فبالضرورة يكون وجوده غير ذاته، لكن حال الحكم، فيكون الوجود زائدا[٤] عليه في الذهن، واما حال اعتبار الحكم فوجوده هو خصوصية ذاته التي من شانها الاقتضاء المذكور عند التصور، فيكون وجوده عين ذاته في الخارج، إذ لا مغايرة بين الشئ و نفسه. فحينئذ لا يحتاج ثبوت الوجود له[٥] إلى واسطة، فيكون تعينه[٦] عين ذاته في الخارج. إذ لو زاد عليه لاحتاج ذاته في وجوده إلى قيام التعين[٧] به[٨]، إذ الشئ ما لم يتعين لم يوجد.

ومن أحكامه: انه لا يتركب من الأجزاء. أما الأجزاء العقلية، فلان الجنس لا يتعين إلا بالفصل[٩]، والنوع لا يتعين إلا بتعين زائد[١٠].

---

[١] ع - : به.
[٢] ع : سبب الغير.
[٣] ع - : فبا لضرورة يكون وجوده.
[٤] ع، ب، ي : زايدا.
[٥] ع- : له .
[٦] ع : بعينه.
[٧] ع : اليقين.
[٨] ب، ع - : به.
[٩] في (حاشية المخطوط) : لأن الجنس امر مبهم، قابل للوجود في ضمنه انواع كثيرة، فلا يتعين منها، ما لم ينضمّ اليه فصل من تلك الفصول.
[١٠] في (حاشية المخطوط) : لأن فيه نوع إبهام، لقبوله الوجود في ضمنه أشخاص، فلا يتعين النوع، الا بانضمام شخص زائد عليه.

وأما الأجزاء الخارجية، فلان المجموع المركب منها [٩٧ ظ] لا يتعين إلا بقيام الهيئة الاجتماعية معه. فما يكون تعينه عين ذاته يكون منزها عن جميع ما ذكر.

المقصد الثاني في إثبات وجود الواجب تعالي في الخارج[١].

وذلك لأنه لو لم يوجد واجب الوجود في الخارج، لزم أن لا يوجد في الخارج موجود أصلا، واللازم باطل ضرورةً، إذ لا يشك عاقل في[٢] وجود موجود[٣] ما في الخارج ويلزم من بطلان اللازم بطلان الملزوم. أما الملازمة، فلأنه علي ذلك التقدير ينحصر الموجود في الممكن، وذلك ظاهر. وقد عرفت أن الممكن[٤] لا وجود له[٥] في ذاته، وإنما وجوده بسبب الغير، فحينئذ يكون ذلك الغير ممكنا أيضا، وما لا وجود له في الخارج أصلا لا يفيد الوجود للغير، فيلزم أن لا يوجد موجود أصلا؛ فتعين أن يكون ذلك الغير واجبا أو منتهيا إليه، وهو المطلوب.

---

[١] ب : (فى الخارج).
[٢] ع : فح.
[٣] في (حاشية المخطوط) : لأنه ثابت بالحس والمحسوس من قبيل البدهيات.
[٤] ع : المؤمن.
[٥] ع - : في ذاته وإنما وجوده بسبب الغير فح يكون ذلك الغير ممكنا أيضا وما لا وجود له.

المقصد الثالث في توحيد الواجب[1] الوجود.

ليست له أفراد خارجية تقوم بالماهيات[2]، وإلا لزم وجود الماهيات[3] قبل قيام تلك الوجودات بها، وانه باطل، بل الوجودات الخاصة عبارة عن إضافة طبيعة الوجود إلى الماهيات[4] في الذهن. وفي الممكن هو الاختصاص الناعت.

إذا تقرر هذا، فاعلم انه لو وجد واجبان يلزم أن لا يكون أحدهما واجبا لذاته، واللازم باطل، لأنه خلاف المفروض. وكذا الملزوم، وهو فرض الواجبين، فتعين وحدة الواجب لذاته.

أما الملازمة -فلأنك قد عرفت فيما سبق- أن تعين الواجب عين ذاته؛ ومن المعلوم أن تعين كل متعين مخالف لتعين المتعين الآخر، فيلزم من لزوم طبيعة الوجود لأحدهما، أن لا يكون[5] لازما للآخر، لان الطبيعة الواحدة[6] لا يلزم كلا من المتخالفين، فيلزم أن لا يكون أحد الواجبين لذاته.

المقصد الرابع في الصفات الكمالية له تعالي.

---

[1] ع (-) : ال.
[2] ى : المهيات.
[3] ى، ب : المهيات.
[4] ى، ب : المهيات.
[5] ع : ان يكون.
[6] ع : الواحدة.

واعلم أن العدم[١] لا كمال له[٢]، و إنما الكمال للموجود ضرورة، فكمال الموجود إما لازم لوجوده أو لازم لحقيقته، وحيث كان وجود الواجب عين حقيقته، لِما مر بيانه، كانت[٣] كمالاته لوازمَ حقيقته. ولهذا كانت اشد ثبوتا واقوي تأثيرا، فيكون صفاته [٩٨ و] الكمالية زائدة علي ذاته، لان اللازم غير الملزوم لكونه مستندا إليه. ولا نعني بزيادتها قيامها به قيام الحالّ بالمحلّ، لأنه موقوف علي وجود المحل، فيلزم كونه من لوازم الوجود. فما يكون وجوده عين حقيقته لا يتوقف اتصافه بها علي قيام الوجود بها. هذا ما حققه الشيخ أبو الحسن ألاشعري - جزاه الله تعالي عن الدين خير الجزاء – "من أن صفاته تعالي ليست عينه ولا غيره"[٤]. اما انه ليست عينه، فلما عرفت من أن اللازم غير الملزوم. وأما كونه لا غيره، بمعني كونه قائما به قيام الحال بالمحل، بحيث يجتمعان اجتماع القابل مع المقبول، فلما مر أيضا من لزوم كونه من لوازم الوجود. وبهذا ظهر بطلان مذهب الفلاسفة والمعتزلة من نفي الصفات الزائدة.

وجه البطلان: أن اللازم غير الملزوم بالضرورة، وأن مفهوم الصفات معلوم لنا حقيقة. وحقيقة الواجب تعالى[٥] غير معلومة[٦] للبشر[٧]،

---

[١] ع : القدم.
[٢] ع + : اصلا.
[٣] ع : كانت كمالا لا لانه من لوازم حفيفته.
[٤] محمد بن الحسن بن فورك، ***مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الاشعري***، ١٩٨٦، بيروت، ص ٣٩.
[٥] ع - : تعالى.
[٦] ع + : لنا ، (-) للبشر.
[٧] ب، ى + : وغير المعلوم غير المعلوم؛ ع : وغير المعلوم

فيكون هذا المفهوم[١] عرضيا[٢] لا ذاتيا له تعالي. وكون المفهوم عارضا مستلزم لخروج[٣] مبدأ المحمول[٤] عن[٥] ذاته تعالي. وبهذا يظهر أيضا ضعف ما ذهب إليه بعض المتكلمين من كون صفاته تعالي قائمة به تعالي قيام الحالّ بالمحل.

وجه[٦] الضعف: ما سلف من أن ذلك إنما يتصور فيما يكون وجوده زائدا علي حقيقته. وأيضا يكون الصفات فحينئذ غير ذاته تعالي وجودا بمعني استقلاله في الوجود، وحينئذ يلزم أن يكون الحق جل جلاله مستكملا بغيره، وانه محال. وما قيل في توجيهه من أن المحال إنما هو استفادته صفة كمال من غيره، لا إتصافه بصفة كمال من غيره، واللازم من مذهبنا هو الثاني، لا الأول. فمدفوع بأنه وان لم يلزم استكماله[٧] بغيره، لكن يلزم كونه خاليا في مرتبة الموصوفية عن الكمال، ومستكملا بصفته التي هي من أثاره، وانه نقص[٨] في حقه تعالي. والفرق بين هذا المذهب ومذهب ألاشعري، هو أن الكمال في مذهبهم حاصل من تأثره[٩] تعالى في صفة الكمال وقبوله لها، وفى مذهب الاشعرى[١٠] أن الكمال هو اقتضاء الذات الكمال [٩٨ ظ] من

---

[١] ع : المعلوم.
[٢] ب : عرضا.
[٣] ع : بخروج.
[٤] في (حاشية المخطوط) : مبدأ المحمول إما ان يكون عين الموضوع او غيره، والأول يسمي ذاتيا. والثاني: اما ان يكون قاإما بالموضوع، و يسمي عرضيا كقولك زيد كاتب. فإن الكتابة غير زيد و قاإمة به، و إما أن لا يكون قاإما بالموضوع، بل يكون نسبة بينه و بين غيره، كقولك: السماءفوق الارض؛ فإن الفوقية ليست قائمة بالسماء، بل هي نسبة بينه و بين الأرض. و مثل هذا يسمى بالاختصاص الناعت.
[٥] ع : عين.
[٦] ع : و حجة.
[٧] ع : استكمالة.
[٨] ع : بعض.
[٩] في الاصل : تأثيره.
[١٠] ع - : هو أن الكمال في مذهبهم حاصل من تأثيره تعالى في صفة الكمال وقبوله لها، وفى مذهب الاشعرى.

غير حاجة إلى قبوله. والفرق بين هذين الأمرين بيـن[١]. والواجب تعالي لابد وان يكون في اعلي مراتب الكمال، وهو في الاقتضاء من غير حاجة إلى القبول.

ثم إنهم احتجوا علي مذهبهم بان صدق المشتق علي شيء يستدعي قيام مأخذ الاشتقاق به في الخارج. وهذا الاحتجاج من قبيل اشتباه المطلق بالمقيد، فان قيام المأخذ بالشيء كما يكون خارجيا في قولك: زيد كاتب، كذلك يكون ذهنيا، كقولك: الممكن موجود. ومن المعلوم أن قيام الوجود معه انما هو في الذهن لا في الخارج، كما حُقّق في موضعه.

المقصد الخامس في إثبات صفة الحياة.

وهي صفة منبئة[٢] عن كون موصوفها مصدرا للآثار الخارجية، وحيث[٣] كانت جميع الآثار مستندة إلى ذاته تعالي كان الحق سبحانه وتعالي احق[٤] بصفة الحياة قطعا: "الله لا اله إلا هو الحيّ القيوم[٥]"[٦].

المقصد السادس في إثبات علمه تعالي.

---

[١] ع - : بين.
[٢] ع : مبنية.
[٣] ع - : و.
[٤] ع : حق.
[٥] البقرة ٢/٢٥٥ ، ال عمران ٢/٣.
[٦] في (حاشية المخطوط) : والإستشهاد بهذه الآية من وجهين: احدهما دلالتها علي كون الحياة صفة للحق سبحانه. وثانيهما: دلالة تقدم الحي علي القيوم، علي كون صفةالحياة اصلا بالنسبة الي غسرها.

واعلم أن العلم هو انكشاف المعلوم عند العالم، وله سبب، وهو تجرده عن المادة؛ إذ المادي ليس من شانه العلم، بل الإحساس، كما في حواسنا، وله مانع، وهو اشتغال العالم بما يحجبه[١] عن المعلوم.

فنفس الإنسان عالم بذاته لوجود سبب العلم، وهو تجرده عن المادة، ولارتفاع المانع لعدم إمكان الحاجب[٢] بين الشيء و نفسه، فيكون الإنسان[٣] عالما بنفسه علما حضوريا مستمرا. وإنما نشأ التردد فيه عن الذهول عن العلم بالعلم، لا عن عدم العلم بنفسه أحيانا. وأما علم الإنسان بغيره[٤] فليس المانع فيه مرتفعا بالكلية لانغماسه في العلائق البدنية المانعة عن الالتفات إلى الغير[٥]. فإذا تجرد عنها بعض التجرد كما في حالة النظر والفكر ينطبع فيه صور بعض المعلومات بحسب ما يقتضيه الفكر، لا جميعها، لعدم ارتفاع المانع بالكلية. وحيث كانت تلك الصور منتزعة من المعلومات يسمي علما انتزاعيا، وباعتبار كون النفس منتقشة بتلك الصور يسمي علما انفعاليا وانطباعيا[٦]، وباعتبار حصول تلك الصور في النفس يسمي علما حصوليا.

واما إذا تجرد نفس الإنسان عن العلائق البدنية بالكلية، فينكشف [٩٩ و] له جميع المعلومات أنفسها، لا صورها دفعة واحدة[٧]؛ فيكون علمه

---

[١] ع : يحجيه.
[٢] ع : الواجب.
[٣] ع - : الانسان.
[٤] ع : لغيره.
[٥] في (حاشية المخطوط) : لأن الإالتفات الى شيئين في حالة واحدة غير ممكن من الانسان، فإذا إلتفت إلى العلائق البدنية يكون ذاهلا عن غيره، وإذا التفت الى غيرها يكون ذاهلا عن العلائق البدنية، وهذا ظاهر عند المزاولين بالفكرة.
[٦] ع : انطاعيا.
[٧] ع - : واحدة.

حينئذ بتلك المعلومات علما حضوريا شهوديا[١]. كما يحكي عن بعض الصوفية المتجردين عن جلباب البدن، لكن لا تدوم تلك المشاهدة لعدم فناء البدن بعد هذا.

واما علم الحق سبحانه وتعالي بذاته فهو علم حضوري، لوجود السبب فيه، وارتفاع المانع، لما مر في علم الإنسان بنفسه. وكذا علم الأول سبحانه بغيره علم حضوري شهودي لعدم الشاغل هناك، إذ لا يشغله شأن عن شأن. ولهذا لا يخفي[٢] عليه خافية فيكون جميع الممكنات كلياتها وجزئياتها مجرداتها ومادياتها[٣] معلوما لله تعالي علما حضوريا من غير حاجة إلى حصول الصور فيها[٤]، لأنك عرفت أن منشأه[٥] ما يورث الغفلة، والواجب تعالي منزه عن ذلك. فيكون علمه بجميع ما ذكر علما فعليا ازليا استمراريا ابديا سرمديا دائميا، فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء[٦]. وانه تعالي يعلم في الأزل الحقائق الممكنة الكلية من حيث ثبوتها في العلم، ثم وجودها في الأعيان، ثم فنائها بعد الوجود. والعلم بوجودها وفنائها حاصل له تعالي في الأزل ومستمر أيضا. وهو عالم بوجوداتها[٧] عند حدوثها وفنائها بعد وجودها، لا بعلم متجدد حتى يلزم التغير في علمه، بل بعلم مستمر بأنه سيحدث وحدث وفني من غير تغير[٨] في العلم،

---

[١] ع : مشهوديا.
[٢] ع + : ولهذا لا يخفى.
[٣] ع : و مادتها.
[٤] ب، ي : فيها علمه؛ ع – علمه.
[٥] ع : منشئة.
[٦] سبأ ٣/٣٤.
[٧] ع : لوجوداتها.
[٨] ب : (تغير) .

لان هذا التغير يعرض للمعلوم[١]. وكذا هذا التكثر يَعرض للمعلوم[٢] لا العلم. وذلك لان العلم[٣] كما عرفت هو الانكشاف، وذلك بالنسبة إليه تعالي أمر واحد غير متكثر. وإنما يتعدد ويتكثر بالنسبة إلى المعلومات، والتكثر بالاعتبار الثاني لا ينافي الوحدة بالاعتبار الأول. ألا يرى أن نور الشمس أمر واحد قائم بها، ولكنه يتعدد باعتبار ما يقابلها من القوابل. وإذا عرفت هذا فقد ظهر لك أن علمه تعالى فِعلىّ حضورى، لا حصولى انفعالي، كما توهمه[٤] بعض الفلاسفة، وانه أمر واحد متعلق بالكليات[٥] والجزئيات، لاستواء نسبة الكل[٦] إلي علمه تعالي.

وما اشتهر من مذهب الفلاسفة من أنه تعالي لا يعلم الجزئيات علي وجه جزئي، فان أرادوا بذلك صرف النفي [٩٩ ظ] إلى العلم، فذلك عرق عريق في الكفر، لمخالفته[٧] النصوص القاطعة. مع أنه خطأ عظيم مخالفٌ[٨] لأصولهم؛ فإنهم قالوا في إثبات علمه تعالى بالمعلومات أنه تعالى عالم بذاته وانه فاعل للكل[٩]. والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول[١٠]، فمقتضى هذا الأصل عموم علمه تعالى للكليات والجزئيات. فتخصيص الجزئيات منها تحكم ونقض لقاعدتهم المقررة، وهل هذا إلا خطأ عظيم وجهل. وإن أرادوا بذلك صرف النفي إلي القيد بأن يقولوا "يعلم الجزئيات لا على وجه جزئي، بل

---

١ ب، ى : المعلوم .
٢ في الأصل : المعلوم.
٣ ع - : و ذلك لان العلم.
٤ ى : كما توهم.
٥ ى : (بالكليات) .
٦ ى : الكلى.
٧ ع : بمخالفة.
٨ ى،ع : مخالفا.
٩ ع : كلى.
١٠ ى : المعلوم.

علي وجه كلي[١]". فإن أرادوا بذلك أنه يعلم الكليات المنحصرة في نفس الأمر في جزئي، فذلك راجع إلي الوجه السابق بطلانا[٢]. وإن أرادوا بذلك ان العلم بالجزئي حال العلم الانفعالي، وان علمه تعالى فعلي، والعلم الانفعالي يستلزم التغير[٣]، وعلم الله منزه عن ذلك. ولهذا الاحتمال وجه، لكن عبارتهم غير ظاهرة في هذا المعنى.

ثم اعلم أن علم العبد يفارق علم الحق سبحانه من وجوه:

أحدها: أن الحق جل وعلا[٤] عالم بجميع المعلومات ويعلم ما بين أيدينا، وما خلفنا ولا يحيط أحد بشيء من علمه إلى غير ذلك، بخلاف علم البشر في جميع ذلك، وذلك ظاهر إذا راجعنا إلى أنفسنا.

وثانيها: أن علم الحق سبحانه ينكشف[٥] له المعلومات أتم انكشاف[٦]، و أكمل اتضاح، إذ لا يخفي عليه خافية بخلاف علم البشر. أما *علمه النظري* فظاهر، لأنه وإن كان كاشفا لبعض أحوال معلوم معين، فذلك غافل عن سائر أحواله، فضلا عن أحوال سائر المعلومات[٧]. وأما *علمه الشهودى* فهو أقل مرتبة وانجلاء من مشاهدة الحق سبحانه تعالى، فإن علم البشر وإن اتسع غاية الاتساع، لكن لا يبلغ مرتبة اتساع علم الحق سبحانه، كما قال تعالي:

---

[١] ى : كل.
[٢] في (حاشية المخطوط): وذلك لأنه يلزم عند علمه تعالى بأنه الشخص شخص، و من المعلوم أنا نعلم ذلك بحواسنا، فيلزم ان يكون العلم بالحواس أكمل من الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا.
[٣] ع : التعين.
[٤] ى : على.
[٥] ع : ان ينكشف.
[٦] ع + : ال.
[٧] ي : (أحوال سائر المعلومات) .

"ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء"[1] وذلك لنقصان مرتبة الإنسان، وكون طبقة الوجوب اعلي طبقة[2] الموجودات.

وثالثها: ان علم الحق سبحانه وتعالي مستتبع لمعلوماته، لأنه علم فعلي يستدعي ظهور معلوماته أزلا وأبدا. كما أن البَنّاء إذا صور في خياله بناء رفيعا وقصرا عاليا، فإن هذا التصور مستتبع لوجود المخيل في الخارج، بخلاف علم البشر. فإنه كما عرفت منتزع من الأمور الخارجية وتابع [١٠٠ و] لها، كمن رأى قصرا[3] عاليا، وانتزع منه صورة في خياله. وكم بين العلمين، بحيث لا يعد علم البشر في جنب علمه تعالي علما، بل هو كتسمية[4] الشعاع علي الجدار المقابل للشمس نورا مع أنه من ذرات نورها وفيض من أنوارها، كما لا يخفي على ذوي الألباب.

ثم إن معلومات الله تعالى ليست مجعولة وإلا لزم خلو الحق سبحانه وتعالى عنها[5] أزلا، ثم حدوثها[6] له، تعالى عن ذلك.[7] وأيضا الجعل أثر القدرة والإرادة[8]، وهما صفتان تابعتان لصفة العلم. فلو كان معلومات الله تعالى مجعولة لزم كون صفة العلم تابعة لهما، وانه غير جائز. إذا عرفت هذا، فاعلم أن شان الحق سبحانه وتعالى هو الفيض والجود، ويعبر عنهما الحكماء بالعناية الأزلية. ومن[9] حكم الفيض استدعاؤه القوابل. فالعناية الأزلية التي هي

---

[1] بقرة ٢٥٥/٢.
[2] ع : طبقات.
[3] ع : قصرها.
[4] ع : كتسميته.
[5] ع - : عنها.
[6] ع : حدوثه.
[7] ع - : عن ذلك.
[8] ع - : والارادة.
[9] ع - : ومن حكم الفيض استدعاؤه القوابل فالعناية الأزلية.

مقتضى ذاته تعالى يستتبع[١] مظاهر لفيضه. فالحق سبحانه وتعالى يعلم تلك المظاهر، أزلا[٢] دفعة واحدة، بحيث يكون جميعها في جنب احاطة[٣] علمه تعالى أمرا واحدا إجماليا جامعا لتلك المظاهر باجمعها. وهذا هو الأمر الأول الذي كلمح البصر، وينكشف لعلمه تعالى ما في ذلك الأمر الواحد من الحقائق الكلية، ويترتب عليها الوضع الكلي للأسباب الكلية الدائمة، لا تزول ولا تتحول[٤] إلى أن يبلغ الكتاب اجله، وهذا هو المسمي "بالقضاء الإلهي". كالأرض والسموات والكواكب في[٥] حركاتها وأحوالها وكونها[٦] أسبابا بإذنه تعالى للحوادث الجزئية، وأيضا ينكشف لعلمه تعالي ما لتلك الحقائق من المظاهر الجزئية، مع ما يليق بها من التدبيرات الجارية على وفق حكمته وهو المسمي "بالقدر"، كتوجيه الأسباب المذكورة بحركاتها المتباينة المحدودة المقدرة المحسوبة إلي المسببات الحادثة المحدودة بقدر معلوم، لا ينقص ولا يزيد[٧]، ولذلك لا يخرج شيء عن قضائه وقدره، هذا كله في مرتبة العلم.

ثم إن الإرادة تصرف[٨] فيما ثبت[٩] في القدر[١٠] من تعيين الأحوال والأوقات، والقدرة[١١] تؤثر[١٢] فيها وتوجدها في الأعيان على وفق ما اقتضته

---

١ ع : يستدعي.
٢ ع : اذ لا.
٣ ع - : احاطة.
٤ ع : تحول.
٥ ع : و.
٦ ع : و كونه.
٧ ع : لا يزيد ولا ينقص.
٨ ع : يتصرف.
٩ ع : يثبت.
١٠ ع : بالقدر.
١١ ى : والقدر.
١٢ ع : يؤثر.

الإرادة والمشيئة[1]. [١٠٠ ظ] فسبحانه من بديع لا تنقضى[2] عجائبه وتبهر العقول والألباب حكمه ودقائقه.

ثم اعلم أن الكمال الحقيقي انما هو للواجب تعالى شانه، وليس[3] للممكن كمال حقيقي، بل كمال إضافي. ومراتب الكمال الإضافي ازديادا وانحطاطا[4]، وإن لم تنحصر[5] في عدد، لكنها مضبوطة باندراجها تحت أنواع خمسة سنفصلها إن شاء الله تعالى. وكل هذه غير مجعولة[6] بجعل الجاعل لما عرفت. ولهذا يسمي[7] مثل هذه الاستعدادات استعدادا فطريا، ولها[8] فروع وشعب ستقف عليها، إذا افضت النوبة إليها بإذن الله تعالى.

المقصد السابع في اثبات الإرادة والقدرة

أما الإرادة فهي صفة، من شانها ترجيح أحد المقدورين على الآخر، مع رعاية الحكمة والمصلحة التي علمها الله تعالى في الأزل. وهي صفة غير العلم، شبيهة للحالة الميلانية التي لنا عقيب علمنا بما فيه مصلحة. وذلك التغاير[9] لان علم الله تعالى أمر مستمر، نسبته إلى جميع الأزمنة على السوية

---

[1] فى الاصل : المشية.
[2] ع : لا ينقضى.
[3] ى : (و ليس) .
[4] ع : والخطاط.
[5] ع : ينحصر.
[6] ب : مجعول.
[7] ع : سمي.
[8] ع : و لهاذا.
[9] ع - : التغاير؛ ب، ى : (التغاير).

لا يتغير[1] بتجددها[2]. فتخصيص بعض الأشياء ببعض الأزمنة دون زمان[3]، وببعض الأحوال دون حال، لا يكون إلا بصفة الإرادة. وبهذا ظهر بطلان ما ذهب إليه الحكماء من إنكار صفة الإرادة، زاعمين أن علمه تعالى كما هو عين ذاته، كذلك إرادته تعالى عبارة عن العلم بالنظام الأكمل الذي يسمونه بالعناية الأزلية، فما[4] يصدر عنا بالنسبة إلينا من الذات مع الصفات يصدر عنه بمجرد الذات. [5]

وأما القدرة فهي صفة، من شانها صحة الفعل والترك، خلافا للحكماء.

ومنشاء الخلاف بين الفريقين هو أنهم بعد اتفاقهم على صدق الشرطيتين في قولنا "إن شاء فعل وإن لم يشاء لم يفعل"، اختلفوا. فقال الحكماء: مقدم الشرطية الثانية لا يقع، بناء على أنه نقص عندهم يجب[6] تنزيه الله تعالى عنه، وإنما الكمال هو دوام الفيض. وذهب المتكلمون إلي صدق مقدم الشرطيتين معا، بناء على أن الكمال عندهم هو صحة الأمرين المذكورين، لا الانحصار في أحدهما. و هذا هو المذهب الحق، وعليه مبني الشرائع والأحكام[7].

المقصد الثامن في إثبات صفة السمع والبصر

[1] ب، ى : لا تغير.
[2] ب : تجددها.
[3] ع - : دون زمان.
[4] ع : مما.
[5] ع + : وأرباب الحقائق يخالفون الحكماء في إثبات صفة زائدة على الذات ويخالفون المتكلمين في أن زيادتها انما هو في العقل دون الخارج.
[6] ى : فيجب.
[7] ع + : وأرباب الحقائق وافقوا الحكماء في صدق الشرطيتين وامتناع مقدم الشرطية الثانية لا لإحلاله بالكمال بل لكون الإرادة والقدرة تابعة لما في العلم الأزلي من النظام الأكمل.

[١٠١ و] وإثباتهما من ضروريات الدين، قد نطق بها[١] الكتاب والسنة، وانعقد علي القول بها[٢] إجماع الأمة. إلا أن الأشعري قال بكونهما عبارتين عن العلم بالمسموع والمبصر. وقال سائر المتكلمين: إنما هما[٣] صفتان زائدتان على ذاته[٤]، وهما غير العلم.

ولما أورد عليهم لزوم تكثر[٥] القدماء؛ أجابوا بان الصفات ليست غير الذات، كما أنها ليست عينها[٦]، وتكثر[٧] القدماء بهذا المعني غير مستحيل في سائر الصفات.

المقصد التاسع[٨] في إثبات صفة الكلام

تواتر عن الأنبياء عليهم السلام أنه تعالى متكلم، ويلزم من كونه تعالى متكلما إتصافه بصفة الكلام. فان صدق المشتق على شيء مستلزم لاتصافه بمأخذ الاشتقاق. والكلام يطلق بالاشتراك اللفظي على الكلام اللفظي الحادث المركب من الحروف، وعلى الكلام النفسي القديم القائم بذاته تعالى،

---

١ ع : بهما.
٢ ع : بهما.
٣ ع : هو.
٤ ع : الذات.
٥ ى، ب : تكثير.
٦ ع : عينه.
٧ ع : و يكثر ؛ ب، ي : وتكثير.
٨ ع + : من المقاصد.

وهو غير العلم؛ لان علمه تعالى فِعْلي، أي مقتض للفعل، والمقتضي هو العلم، والفعل الذي اقتضاه هو متعلق[1] الكلام النفسي، الحاصل من اجتماع العلم والإرادة.

والمعتزلة اثبتوا الأول ونفوا الثاني، فلزمهم إما كونه تعالى محلا للحوادث، إن كان الكلام اللفظي صفة قائمة به، وإما كون صفته قائمة بغيره. وفساد كلا[2] الاحتمالين غني عن البيان.

والاشاعرة اثبتوا الكلام النفسي القديم، وانه القائم بذاته. وجعلوا الكلام اللفظي الحادث دالا على تعلقاته، فلم يلزمهم شيء من المحذورين. وقالوا: الكلام اللفظي قد أظهره الله تعالى في اللوح المحفوظ، دالا على صفته القديمة، أو خلقه على لسان جبريل.

وقال[3] أرباب الحقائق: إنما خلقه تعالى في عالم المثال، وهو البرزخ الجامع بين الغيب والشهادة، والله اعلم بحقيقة كلامه.

المقصد العاشر في إثبات صفة التكوين

اختلف العلماء فيها، ومنشأ الخلاف تفسير القدرة. ومن فسرها بأنها صفة يمكن معها الفعل والترك احتاج إلى القول بصفة التكوين، أخذا في قوله

[1] ع - : متعلق.
[2] ع : كلام.
[3] ع : قال.

تعالى: "كن فيكون"[١]. وهي صفة يصدر[٢] عنها الممكن بالفعل، ومعناها الإيجاد والتخليق. واليه ذهبت الماتريدية، واختاره الحنفية[٣].

ومن فسر القدرة بانها صفة يثبت[٤] بها الفعل بعد تعيين الإرادة [١٠١ ظ] جانب الفعل فقد استغني عن القول بالتكوين، وهذا مذهب الاشاعرة. واستدلوا على ذلك بان معني الصحة الإمكان، وهو ثابت للممكن بالذات، فلا يكون أثرا للقدرة. والثابت للقدرة صحة الفعل والترك، لا صحة المفعول؛ لأنها له بالذات. وصحة الفعل والترك، وان لم يستلزم[٥] الإيجاد والإحداث، من القدرة. لكن ذلك انما هو بالنظر إلى نفس القدرة، لكن بعد تعيين الإرادة أحد الطرفين يثبت لها[٦] الإيجاد بلا[٧] توقف على صفة أخرى.

وأجاب عنه الماتريدية: بأنه نفس[٨] مقتضي القدرة، لا صحة[٩] الفعل والترك. ووقوع الإيجاد والتخليق بعد ترجيح الإرادة انما هو مقتضي صفة أخرى، وهي التي أردناها بالتكوين، فتأمل[١٠]. والله اعلم بالصواب.

---

[١] سورة يس ٨٢/٣٦.
[٢] ب : تصدر.
[٣] في (حاشية المخطوط): و حاصله : ان العلم متعلق بشيء، وذلك الشيء معلوم و إذا تعلق الارادة به يكون ذلك الشيء مرادا. وإذا تعلق الكلام النفسي به يكون ذلك الشيء مما يخاطب به المكلفون، ولا شك ان هذه الأوصاف الثلاثة أعنى المعلومية، والمرادية، والمخاطبية:مفهومات متخالفة، فلا بد ان يكون المؤثر في كل منها غير المؤثر في الباقين، فيكون الكلام النفسي غير العلوم والإرادة.
[٤] ع : ثبت.
[٥] ع - : يستلزم.
[٦] ى، ب : له.
[٧] ع : و بلا.
[٨] ى، ب : ليس.
[٩] ب : الا صحة.
[١٠] ع :فليتأمل.

الطرف الثاني:

فيما يتعلق بأفعال[1] العباد

[1] ع : في.

واعلم أن أئمة السلف قبل[١] ظهور البدع والأهواء اتفقوا على أن لا خالق سوى الله تعالى، سواء كان المخلوق جواهرا أو عرضا، وعلى أن العبد يثاب على الطاعات ويعاقب على المعاصي.

ومقتضى الأول: أن لا يكون للعبد قدرة أصلا، واليه ذهب الجبرية.

ومقتضى الثاني: أن يكون العبد موجدا لأفعاله، واليه ذهبت القدرية، وهم المعتزلة.

ولما كان الأول تفريطا مبطلا لبعثة الرسل عليهم السلام، وحكمة التكليف، وكان الثاني إبطالا لأنْ "لا خالق سوى الله[٢] تعالي"، وقد نص القرآن علي خلافه، كما سيتلى عليك. ذهب أهل الحق، وهم أهل السنة، إلى الاقتصاد في الاعتقاد، حيث اسندوا خلق الأفعال إلى الله تعالى وكسبها إلى العباد. وقال بعض عظماء الملة[٣] حين سئل عن هذه المسألة: "لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين". وهو المذهب[٤] الحق، والطريق الاعدل الأقوم.

ثم إن أهل السنة افترقوا، فقالت الأشاعرة كما ذكره حجة الإسلام: "إن أفعال العباد مقدرة بقدرة الله تعالى اختراعا، وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق، المعبر عنه بالاكتساب. [١٠٢ و] فحركة العبد باعتبار نسبتها إلى قدرته يسمي كسبا، وباعتبار نسبتها[٥] إلي قدرته تعالى خلقا؛ فهي خلق الرب،

---

[١] ع - : قبل.
[٢] ى، ب : سواه.
[٣] في (حاشية المخطوط "ب، ى"): وهو الامام جعفر الصادق رضى الله عنه.
[٤] ح - : ال.
[٥] ع : نسبته.

ووصف العبد وكسب له، وقدرته خلق الرب ووصف العبد، وليست كسبا له"[١].

ومنشأ هذا المذهب انه لا مؤثر في الوجود عند الأشعري إلا الله تعالى. وان ما عداه أسباب عادية. وجميع الممكنات مستندة[٢] إليه تعالى من غير واسطة.

وقالت الماتردية: ان قدرة العبد وارادته مخلوقتان لله تعالى. وان قدرته محتملة للضدين. وارادته ترجح احدهما، فالترجيح من العبد والتأثير منه[٣] تعالي. فظهر من هذا التقرير على وجه التحرير أن معظم الخلاف في هذه المسألة بين طوائف اربع[٤]. فلنذكر تلك[٥] المذاهب في أربعة مطالب. ووجه الضبط فيها أن فعل العبد ممكن لا محالة، والممكن ما يتساوي طرفا وجوده وعدمه، فوقوع أحد طرفيه إما بدون المرجح، فيكون الفعل اتفاقيا؛ واما بالمرجح[٦]، وهو إما[٧] من طرف العبد، فيكون الفعل اختياريا، واما من[٨] غيره فيكون الفعل اضطراريا.

فهذه أقسام ثلاثة، ولم يذهب إلى الأول منها أحد. وذهب الماتريدية والقدرية الي الثاني، الا ان الماتوردية[٩] اسندوا التأثير إلى قدرة الله تعالى.

---

[١] حجة الاسلام الامام الغزالي، ***قواعد العقائد***، ١٩٥-١٩٦، ١٩٨٥، بيروت.
[٢] ع : مسنده.
[٣] ع : من الله تعالى.
[٤] ع : اربعى.
[٥] ى، ب :ها تيك.
[٦] ى، ب :بمرجح؛ ع : المرجح. وما اثبتناه "بالمرجح" لمناسبة السابقة.
[٧] ع - : اما.
[٨] ي - : من.
[٩] ع - : والقدرية الي الثاني الا ان الماتوردية.

والقدرية اسندوا[١] إلى قدرة العبد. وذهبت الاشاعرة، والجبرية إلى الثالث، إلا أن الاشاعرة اثبتوا للعبد قدرة متعلقة بالفعل، وان لم يكن لها ترجيح ولا تأثير، والجبرية نفوا قدرة العبد بالكلية.

المطلب الأول في أدلة الجبرية وإبطالها

استدلوا على مذهبهم تارة بالنصوص الدالة على أن لا خالق سوى الله سبحانه وتعالى، منها قوله تعالى[٢] "والله خالق كل شيء فاعبدوه"[٣]، "والله خلقكم وما تعملون"[٤]، "هل من خالق غير الله"[٥] إلى غيرها. وتارة بالمعقول: وهو أن الله تعالى خالق لجميع الأشياء، ومن جملتها أفعال العباد، فهو خالق لها ضرورة[٦]. فلو كان العبد خالقا لأفعاله يلزم اجتماع المؤثرين علي اثر واحد. وكون فعل العبد مخلوقا له وغير مخلوق الله[٧] تعالى باطل بالأدلة العقلية.

والجواب عنه: [١] إما عن ظواهر النصوص، فإنها معارضة بظواهر النصوص[٨] الدالة على إسناد أفعال العباد إليهم، مثل قوله تعالى:

---

[١] ب : اسندوه.
[٢] ب - : قوله تعالي.
[٣] الانعام ١٠٢/٦.
[٤] الصافلت ٩٦/٣٧.
[٥] فاطر ٣/٣٥.
[٦] ع - : ضرورة.
[٧] ب : لله.
[٨] ى : (فإنها معارضة بظواهر النصوص).

"ليجزي الذين اساؤوا بما عملوا"[١]، "وما تفعلوا من خير فان الله يعلمه"[٢]، [١٠٢ ظ] "من عمل صالحا فلنفسه"[٣] إلى غيرها[٤].

ووجه دفع التعارض: أن لأفعال[٥] العباد[٦] نسبة إلى الخالق بالمخلوقية، ونسبة إلي العباد بالوصفية. فالمقام قد يقتضي حكاية النسبة الاولي[٧]، وقد يقتضي حكاية النسبة الثانية. فكل من نوعي النصوص وارد على مقتضي كل من المقامين. والمقام قد يقتضي نفي الشريك عنه تعالى في الخلق. فلا بد وان ينظر إلي جهة الخلق، فيسند جميع الأفعال إليه تعالى خلقا. وإذا اقتضى المقام مجازاة العباد في الخير اوالشر لا بد وان ينظر إلى جهة الكسب، فيسند أفعال العباد إليهم. واذا تأملت[٨] في الآيات السابقة[٩] تأملا صادقا ظهر لك[١٠] وجه ما ذكرناه من التوفيق، إن ساعدك[١١] التوفيق، والله اعلم بحقيقة كلامه.

[٢] وإما عن المعقول[١٢] فبالتفرقة الضرورية بين حركتي الصعود والهبوط، ولو لم يكن للعبد اختيار أصلا لبطل الفرق المذكور، واللازم باطل بالضرورة، فكذا الملزوم. واستحالة اجتماع المؤثرين علي اثر واحد إنما هي

---

[١] النجم ٣١/٥٣.
[٢] البقرة ١٩٧/٢.
[٣] الجاثية ٤٥/١٥.
[٤] ع - : غيرها.
[٥] ى، ع : ان الأفعال.
[٦] ى، ع : العبد.
[٧] ع - : قد يقتضي حكاية النسبة الاولي.
[٨] ع : من تامل.
[٩] ع - : السابقة، (ان تقه) .
[١٠] ع : له.
[١١] ع : ساعد.
[١٢] ع : المنقول.

على تقدير اجتماعهما بالتأثير. واما إذا كان أحدهما مؤثرا والآخر كاسبا فاستحالة الاجتماع ممنوعة[1].

المطلب الثاني في أدلة القدرية وإبطالها

استدلوا على مذهبهم تارة بظواهر النصوص الدالة على إسناد أفعال العباد إليهم، وتارة بالمعقول حيث قالوا: التفرقة بين حركتي الصعود والهبوط بان الأولي[2] باختيار العبد، دون الثانية، ضرورية[3]. وقالوا: إن أفعال العباد لو لم يكن[4] مخلوقة لهم لبطل المدح والذم والثواب والعقاب والتكليف. إذ لا معني للمدح والذم، على ما ليس بفعله[5]، وللثواب والعقاب على فعل المثيب والمعاقب وللأمر بما لا يكون فعلا للمأمور.

والجواب أن ما أوردوه[6] من[7] ظواهر النصوص معارض بظواهر[8] النصوص الدالة على إسناد أفعال العباد إلى الله تعالى، كما تليت عليك. فمتي وقع التعارض بينهما[9] سقط الاحتجاج بها. وحل إشكال التعارض بما بيناه سابقا، وما ادعوه من التفرقة الضرورية بين الحركتين مدفوعة بان

---

[1] ع + : غير.
[2] ع : الاول.
[3] ع : ضرورة.
[4] ب : تكن.
[5] ع : يفعله.
[6] ع : اورده.
[7] فى الأصل : ومن.
[8] ع : لظواهر.
[9] ب : بينها.

الضروري هو كون احديهما باختيار [١٠٣ و] العبد، دون الآخر. ولا يلزم من تعلق الاختيار بالشيء التأثير فيه، والنزاع في الثاني، دون الأول. وان ما ادعوه من لزوم بطلان الأمور الثلاثة مدفوع بان المدح والذم قد يترتب على ما ليس بفعله، كالحُسْن والقبح. وأن الثواب والعقاب والتكليف يصح ترتبها على فعل يكون متعلق القدرة والإرادة والاختيار. ولا يجب في ذلك كونها مخلوقة[١] لتلك القدرة.

المطلب الثالث في دليل الاشاعرة

وهو أن العبد لو كان موجدا لفعله الاختياري فلا بد أن يتمكن[٢] من فعله وتركه بما يرجح فعله على تركه، وإلا كان صدوره عنه اتفاقيا، ولم يقل به أحد. وذلك المرجح إما أن يستند إلى العبد أو إلى غيره. فعلي الأول ينقل[٣] الكلام إلى ذلك المرجح، فيلزم التسلسل في جانب المبدأ، وانه باطل قطعا؛

---

[١] ى + : في ذلك.

[٢] ى : ان يمكن.
[٣] ى، ب : تنقل.

وعلى الثاني يلزم أن يجب الفعل عند وجود ذلك المرجح، وإلا لما امكن[١]. فلم يكن ما فرضنا مرجحا مرجحا تاما. فإذا وجب، بسبب الترجيح من غير العبد، يكون اضطراريا، ولا يلزم من ذلك نفي القدرة عن العبد. فان الضروري وجود القدرة في العبد، لا تأثيرُها. واعترض عليه بانه[٢] منقوض باختيار الله تعالى، لإمكان اجراء[٣] جميع مقدمات الدليل فيه، فيلزم كون أفعاله تعالي[٤] اضطرارية.

وأجيب عنه بالفرق بين الإرادة الحادثة والإرادة القديمة، بان إسناد الترجيح إلى الأولي لكونه[٥] مستلزما للتسلسل، كما مر بيانه، يستلزم صرف الترجيح عنها إلى غيرها، فيلزم الاضطرار بخلاف الإرادة القديمة. فان إسناد الترجيح إليها لا يستلزم التسلسل، فلا يلزم القول بالاضطرار لقطعه.

ورُدّ هذا الجواب بأنه إن لم يكن[٦] الترك مع الإرادة القديمة، كان الله تعالى موجبا لا مختارا، وان[٧] أمكن. فان لم يتوقف على مرجح كان اتفاقيا. وان توقف[٨] عليه كان الفعل معه واجبا، فيكون اضطراريا، قطعا للتسلسل، باختيار الشق الثالث، ومنع لزوم التسلسل في الإرادة القديمة، لان المرجح لاستقلالها في الترجيح، [١٠٣ ظ] ليس غيرها. فلا يلزم القول بالاضطرار فيها قطعا للتسلسل.

---

[١] فى الأصل : لامكن.
[٢] ع : بان ذلك.
[٣] ى : اجزاء.
[٤] ع - : تعالي.
[٥] ع : يكون.
[٦] ى، ب : يمكن.
[٧] ع : فان.
[٨] ع : يوقف.

واعلم أنما ذكر من دليل الاشاعرة، من وجوب المرجح في اختيار العبد، إنما هو لإلزام المعتزلة القائلين بوجوب المرجح، وإلا فالاشاعرة يجوزون[1] لاختيار العبد ترجيح أحد طرفي الفعل بلا مرجح وداع، فلا يلزم كون الفعل اتفاقيا واقعا بلا مؤثر.

وأورد عليه أن هذا الاختيار لا يكون باختيار العبد، بل بمحض خلق الله تعالى. وحينئذ يجب الفعل، فيلزم[2] الانتهاء إلى الجبر والاضطرار، ويمكن دفع هذا الإيراد بأنه إن أراد بالجبر والاضطرار عدم قدرة العبد أصلا، فذلك غير لازم لِما اختاره الاشعري. وإن أراد بذلك عدم ترجيح قدرة العبد وعدم تأثيره في الفعل، فالاشعري يلتزمه[3] ويفرق بينه وبين الجبر، بان[4] الجبر عدم مقارنة القدرة أصلا، دون عدم ترجيحها وتأثيرها.

المطلب الرابع في دليل الماتريدية على أن قدرة العبد مرجِّحة لافعاله من غير تأثير فيها،

استدلوا على ذلك بأن فعل العبد ليس اتفاقيا، وذلك ظاهر، وليس اضطراريا، لأنا نفرق بالوجدان الضروري بين أفعالنا الاختيارية والاضطرارية. فتعين أن يكون أفعال العباد اختيارية صادرة بارادته[5] وترجيحه، وإن كانت الإرادة مخلوقة لله تعالى. وترجيح الإرادة ليس أمرا

[1] ى : تجوزوا.
[2] ى : فحينئذ ؛ ب : فحينئذ يلزم.
[3] ع : يلزمه.
[4] ع : فان.
[5] ع - : بارادته.

موقوفا على اختيار آخر، حتى يلزم التسلسل، بل ذلك من شان الإرادة ومقتضاها، فإثبات الإرادة ونفي مقتضاها نفي لها حقيقة. ومن المعلوم أن نفيها جبر صرف، لا يرضيها[١] أحد من العقلاء. هذا كلام إجمالي وسنذكر بيانا لهذا إن شاء الله تعالى.

ثم إنهم بعد ما استدلوا على مطلبهم تعرضوا لابطال دليل الاشعري. وتقرير ذلك يستدعي مزيد بسط في الكلام، ولنقرر ذلك مستعينا بالملك[٢] العلام. ولا بد أولا من[٣] تحرير محل النزاع.

اعلم أن الفعل قد يراد به المعني الحاصل بالمصدر، كالحركة للحالة التي يكون المتحرك[٤] عليها في كل جزء من المسافة. وقد يراد به المعني المصدري، كإيقاع الحركة. ولا شك أن الأول موجود لانه أثر الفاعل، واختلف في الثاني. والحق أنه [١٠٤ و] معدوم، لانه منتزع من أمرين مختلفين، وهما الموقِع والموقَع، لا تركيب بينهما إلا بالاعتبار، فالمنتزع من الأمر الاعتباري اعتباري[٥]. ولانه لو كان موجودًا لكان مُوقَعًا. فننقل الكلام إلي إيقاع الإيقاع، فيلزم التسلسل من طرف المبدأ في الأمور المحققة، ويلزم أيضا عند وقوع شيء إيقاعات غير متناهية، وكلاهما محال.

---

[١] ع، ب : لا يرتضيه.
[٢] ع - : الملك.
[٣] ع + : من.
[٤] ع : تكون للمتحرك.
[٥] ع - : اعتبارى.

ودفع هذين المُحالين بتجويز أن يكون إيقاع الإيقاع عين الإيقاع مردود بان العينية ملزومة[١] للحمل بالمواطأة[٢]، وانه منتف ههنا، ويكونان متغايرين. وعدم التعدد في الخارج آية كون أحدهما أو كلاهما[٣] اعتباريا.

وقيل: [إنه] موجود لحدوثه بعد العدم مستندا إلى التكوين الأزلي، فلا يلزم المحالان المذكوران.

وردّ ذلك بان حدوثه إنما هو بمعني التجدد، وهو لا يستلزم الوجود لجريانه في المعدوم، كالعمي. ومعني تجدده[٤] إمكان اعتبار العقل[٥] إياه وحده، أو في محل، كالإضافيات[٦]. وقيل: إنه من قبيل الحال، وهذا فاسد، لانه مبني على ثبوت الحال، وانه باطل، لان العدم سلب الوجود. فمعني قولك، "الشيء إما موجود واما معدوم"، ان نسبة الوجود الى هذا الشيء إما ثابتة أو ليست بثابتة. ولا شك انه لا يمكن الواسطة بين إثبات نسبة معينة ونفيها. وهم قد اخذوا العدم معدولة، وقالوا: "الشيء إما أن يثبت له الوجود أو يثبت له العدم"، فحكموا بإمكان الواسطة بين الثبوتين. لكنك[٧] تعلم[٨] أن العدول أمر معتبر حالَ الحكم، وانه فرع للسلب حالَ اعتبار الحكم، فلا مندوحة عن اعتبار السلب في العدم.

---

[١] ى، ب : ملزوم.
[٢] ى : بالموطاءة.
[٣] ب - : او كلاهما.
[٤] ع : تجددها.
[٥] ع : الفعل.
[٦] ع : الاضافات.
[٧] ى : انت.
[٨] ع - : تعلم.

وإذا تقرر هذا فقد[1] ظهر لك أن الموجود انما هو الحاصل بالمصدر، وان النزاع هنا في[2] ذلك.

ثم إن الفعل الموجود له نسبتان:

نسبة الى الله تعالى خلقا، ونسبة الى العبد كسبا.

قلنا في هذا المطلب مقامان:

المقام الاول في نسبة فعل العبد الى الله تعالى خلقا

قد تخير نحارير أرباب العقول في إستناد الحادث[3] الى القديم لما عَنّ[4] لهم في ذلك اشكاك عظيم، تقريره يستدعي من[5] مزيد تفصيل ولنشرع فيه، سائلا من الله تعالى الهداية الى سواء السبيل.

اعلم أن الفعل الحادث [١٠٤ظ] ممكن ضرورة. والممكن مالا يقتضي ذاته وجوده ولا عدمه، وانه تعالي[6] ينافى[7] وجوب أحد طرفيه، ورجحانه بلا مرجح خارج عن ذاته. فعند وجود ذلك المرجح الخارج، وهو جملة ما يتوقف عليه، يجب[8] وجود الممكن. إذ لو أمكن عدمه فإما لتوقفه على

---

[1] ب - : فقد.
[2] ى، ب : منافي ذلك.
[3] ى، ب : الحديث.
[4] ى : (عنّ).
[5] ع + : عن .
[6] ى، ب - : تعالي.
[7] ع - : ينافى.
[8] ع : بحيث.

أمر خارج عنها، فيلزم أن لا يكون تلك الجملة جملة تامة، وانه خلاف المفروض؛ وإما بلا توقف على أمر خارج عن الجملة، فيكون وجود الممكن معها[1] وعدمه معها أخرى، ترجيحا من غير[2] مرجح، وانه باطل ضرورة. فالجملة المذكورة إما موجودات محضة أو معدومات محضة أو مركبة منهما. لا سبيل إلى الأول، لأنها إن قدمت قدم الحادث، وان حدث شيء منها ننقل الكلام إلى علته، يلزم التسلسل أو الانتهاء إلى القديم، فيلزم[3] إما قدم الحادث او انتفاء الواجب، بناء على امتناع[4] التخلف[5]؛ ولا الى الثاني، لان الكلام في مثل: "زيد الموجود"، فلا بد من وجود أجزائه؛ ولا إلى الثالث. إذ لو توقف وجود الحادث بعد وجود الجملة الموقوف[6] عليها على عدم أمر. فاما على العدم الأصلي، فيقدم الحادث، أو على العدم اللاحق، وذلك إما بزوال علة وجوده أو بقائه، وبنقل[7] الكلام إليه يتسلسل أو ينتهي إلى الواجب، أو بزوال عدم له مدخل فيه، وزواله وجود،[8] فيلزم أن لا يكون الجملة جملة تامة منتف.[9] هذا تقرير ما استشكلوه[10] ولهم في التفصّى عن ذلك عدة مسالك.

المسلك الأول مسلك القدماء: وهو انهم اختاروا الشق الثالث من احتمالات المذكورة، وهو كون الجملة مركبة من الموجودات والمعدومات. واختاروا أن وجود الحادث موقوف على العدم الحادث، لكن لا على عدم

---

[1] ب : (معها).
[2] ى : (من غير).
[3] تبدأ العبارة في نسخة "ح" من فيلزم ....الي نهاية الرسالة.
[4] ع : انتفاع.
[5] في (حاشية المخطوط "ب، ح"): اي تخلف المعلول عن العلة التامة.
[6] ع : الموقوفة.
[7] ح، ب : وتنقل.
[8] ح : وجوده.
[9] ع : من هذا خلف ، - منتف.
[10] ع : استشكلوا ولهم.

جزء من الجملة، حتى يلزم ما ذكروه من الاستحالة، بل على عدم شيء خارج عن الجملة، وهو عدم المعدات الغير القارة كالحركات الفلكية. فان المعدات من شانها العدم بعد الوجود، وانها غير داخلة في العلة التامة عندهم، بل هي[١] يعد[٢] الحادث [١٠٥و] لقبول الوجود من الفاعل وحيث لا يكون من جملة العلل لا يلزم عدم كون ما ذكر من الجملة جملة تامة، ولا يلزم قدم الحادث لتوقفه على المعدات الغير القارة.

هذا مبلغهم من العلم، ولا يخفى عليك أن هذا مبني على مقدمات فاسدة. منها وجودية الزمان، وقد ثبت في موضعه انه أمر وهمي. ومنها قدم الزمان، وانه[٣] مقدار حركة الفلك، وان الأفلاك قديمة، وقد قام البرهان على حدوث العالم[٤]. ومنها كون الحق سبحانه و تعالي موجبا بالذات[٥]، وقد ثبت بالأدلة القطعية العقلية والنقلية انه فاعل بالاختيار.

المسلك الثاني مسلك بعض المتأخرين: وهو عدم الحصر في الاحتمالات الثلاث المذكورة، مدعيا أن سلسلة العلل مركبة من امر موجود، وهو الإرادة القديمة؛ وأمر لا موجود ولا معدوم، وهو تعلق الإرادة بوجود الحادث. وحيث لم يكن ذلك الأمر موجودا[٦] لم يتعلق به اختيار، فلا يلزم التسلسل. وحيث لم يكن معدوما يمكن أن يكون من جملة العلة، فيكون ذلك الأمر اختيارا. ومن ضرورته ترجيح بعض الأوقات على البعض، فيجوز[٧]

[١] ع : شيء.
[٢] ح : بعد.
[٣] ح : و انها.
[٤] ع : على حدث والعالم.
[٥] ع - : كون الحق سبحانه و تعالي موجبا بالذات. (+) قدم الزمان موجبا بالذات.
[٦] ع + : ال.
[٧] ب : فجوز.

بهذا الطريق استناد الحادث الى القديم. وأنت خبير بان القول بالحال باطل عند مشايخنا، وقد مر بيانه. وبناء مثل هذا المطلب العالي على مذهب مردود عند مشايخنا ركيك جدا.

المسلك الثالث مسلك مشايخنا من أهل السنة: وهو الطريق الاقوم. وهو أن الحوادث كلها مستندة بالذات الى الإرادة القديمة. وتعلقها، إما تعلقا متجددا في أوقات الحوادث، أو تعلقا أزليا بأوقات وجود الحوادث. وعلى تقدير كون التعلق متجددا لا يستدعي ذلك التعلق تعلقا آخر، إذ التعلق هي[١] النسبة العقلية العدمية، فلا يلزم له اختيار[٢] أخر وداع، إذ لا حاجة في اختيار المختار الى الداعي، ولئن لزم فالتسلسل في الأمور الاعتبارية غير محال. وعلى تقدير كون التعلق أزليا فتَعيّن الوقت إما اتفاقي، لان طبيعته تعينه، بل هو عندنا أمر متوهم، فلا[٣] يتوقف تعين الوقت على اختيار آخر، حتى يلزم التسلسل. [١٠٥ ظ]

وتحقيق المقام ان الإرادة القديمة لها نسبتان. احديهما[٤] نسبتها الى ما ثبت في العلم الأزلي، وثانيتهما[٥] نسبتها[٦] الى ما سيوجد[٧] في الأوقات المعينة. والنسبة الأولى نسبة التابع الى المتبوع، والنسبة الثانية نسبة المتبوع الى التابع. وهذه هي المعبر عنها بالتعلق. فلا بد أن يوجد تعلق أزلي لها، لكونه

---

[١] ع : هو.
[٢] ع - :اختيار.
[٣] ع : ولا.
[٤] ع : احدهما.
[٥] ع : ثانيهما.
[٦] ى - : نسبتهما.
[٧] ح : سيوجبه.

من شأن الإرادة القديمة؛ إذ الواقع في هذا العالم[١] ما هو مراد الله تعالى أزلا. ثم إن لها تعلقا آخر[٢] بوجود الحوادث وقت الحدوث، وهذا هو التعلق المتجدد. والتعلق الأول إنما يتعلق بتحصيل الماهيات[٣] وتفصيل أشخاصها. والتعلق الثاني انما يتعلق بوجودات تلك الأشخاص، حسبما[٤] وقعت في سلسلة الأسباب[٥] والمسببات على وفق مااقتضته الحكمة والمصلحة[٦] من غير مدخل للأوقات فيها[٧]. لكن لما لم ينفك الوجود عن مقارنة الزمان يكون تعين الأوقات من حيث كونها من لوازم الوجود، لا أنها داخلة بالتعلق.

وإذا ثبت أن التعلق نسبته عقلية فاعلم أنها ليست اعتبارية محضة، كسائر الاعتباريات، بل عبارة عن اقتضاء الإرادة. واقتضاؤها عبارة عن خصوصية شان الإرادة. فالتعلقات نسب[٨] عقلية راجعة الى شان الإرادة، فلا تستدعي[٩] اختيارا آخر، لان شان الشيء لا يستدعي اختيارا آخر، بل هي مرجحة بالذات لاحد المساويين[١٠] على الآخر، فلا يلزم الإيجاب ولا التسلسل في الاختيارات، فيندفع المحذورات بحذافيرها.

المقام الثاني في نسبة فعل العبد الى نفسه

---

[١] ع : المقام.
[٢] ح : باخر.
[٣] ح : مهيات.
[٤] ع : حسبا.
[٥] ع، ى : بالاسباب.
[٦] ع : هو المصلحة.
[٧] ع - : فيها.
[٨] ع : نسبته.
[٩] ع : يستدعي.
[١٠] ع : المتساويين.

اتفق أهل الملة بأجمعهم على أن للعبد إرادة وقدرة خلقهما الله تعالى فيه. وفسروا القدرة بما عليه الفاعل عند الفعل، والإرادة بصفة مخصصة لاحد المقدورين بالوقوع. ويقولون: إذا وجه العبد إرادته متعلقة بالفعل، يخلق الله تعالى عقيب الفعل بطريق جري العادة. ويعبرون عن تعلق الإرادة بالاختيار والكسب والقصد، ثم يقولون: الوجدان يشهد بان للعبد أفعالا اختيارية واضطرارية، وأن الأولى بإرادته، دون الثانية. [١٠٦ و] وأيضا يقولون: الإرادة صفة مخصصة بالوقوع، ومن شانها الترجيح. فاثبات الإرادة ونفي مقتضاها نفي لها بالحقيقة، فالأمر دائر بين نفيها واثبات مقتضاها. وإذا[١] لم يقل بالأول عاقل فتعين الثاني. وأيضا ربما نقدر علي ترك أفعالنا الاختيارية كترك الحركة في الأرض المستوية، وربما لا نقدر عليها كترك الحركة الى صعب[٢] عند العدو الشديد. والوجدان قاض بان الأول باختيارنا، دون الثاني. وأيضا قد نفعل بداعية كالمشي الى المحبوب، و بلا داعية كالمشي الى المكروه. ثم إن ظهور خوارق العادات التي يعجز قدرة البشر عنها، وامتناع[٣] معارضتها من المعاندين، مع توفر[٤] دواعيهم[٥] وسلامة آلاتهم دل على انه لا تأثير لقدرة العبد، بل ذلك بإيجاد الله تعالى، إن شاء خلق عقيب الإرادة، وان شاء لم يخلق.

---

[١] ع : إذا؛ ب : و إذ.
[٢] ى، ب : صبب.
[٣] ب : وامتنع.
[٤] ح : تاخر.
[٥] ع - : دواعيهم.

فثبت أن لنا اختيارا من غير تأثير، وانما التأثير من الله تعالى بطريق جري العادة. فالقدرة مخلوقة لله[١] تعالى، ونسبتها الى الفعل والترك سواء. واما صرفها الى واحد منها فهو فعل العبد، فالفعل واقع بمجموع[٢] القدرتين.

ثم إنهم يقولون: الفعل بمعني[٣] الحاصل بالمصدر امر موجود في العبد، لما مر بيانه. وذلك الأمر لا محالة موقوف على موجودات[٤]، كوجوده تعالى، ووجود العبد، ووجود قدرته وارادته[٥]: وعلى معدوم متجدد، وهو[٦] نفس الإيقاع. فالفعل بالمعني المذكور لتوقفه على الموجودات مستند ايجاده الى موجد تلك الموجودات، وهو الله تعالى. وهذا الاستناد يسمي خلقا، ومن[٧] جهة توقفه على المعدوم المتجدد يسمي[٨] كسبا، مثلا: ملاقاة[٩] الإناء بالماء المنصب عن الميزاب أمر معدوم متجدد، وهو بمنزلة الكسب، وانصباب الماء فيه بمنزلة الخلق.

ثم إن ذلك الأمر العدمي المتجدد مناط كون الفعل طاعة ومعصية، ومدار ترتب[١٠] الثواب والعقاب عليه. والفعل انما يتصف بالحسن والقبح، والخير والشر وغيرها باعتبار هذا الأمر [١٠٦ ظ] العدمي المتجدد. ولا

---

[١] في الاصل : الله.
[٢] ح : لمجموع.
[٣] ع، ح : بالمعنى.
[٤] ح : على وجودات.
[٥] ع + : تعالى.
[٦] ب - : و.
[٧] ح : من.
[٨] ح : و يسمي.
[٩] ح : ملاقات.
[١٠] ح : ترتيب.

يتصف[1] الفعل بالقبح والشر باعتبار الخلق. إذ لا قبيح[2] في خلقه، فان خلق القبيح وارادته ليس بقبيح لجواز أن[3] اشتمالهما على حكم ومصالح.

إذا تحققت هذه التفاصيل فقد تلخص عندك أن الحق هو التوسط بين الجبر والقدر، وان الله تعالى هو الفاعل بالاختيار الكلي، والعبد مختار بالاختيار الجزئي. وغير ذلك من عدم التكليف بما لا يطاق ونحوه من مهمات الدين.

وظهر لك أن الاختلاف بين الماتريدية والاشاعرة في أن لإرادة العبد مقارنة للفعل فقط عند الاشاعرة، وترجيحا للفعل عند الماتريدية. هذه هي[4] الكلمات الدائرة بين القوم في هذا المقام.

وههنا طريقة أخرى مبنية على الذوق، لكن يحاكي حكاية البرهان عند من له ذوق سليم، وهي أن للعبد جهتين: جهة وجوده، وجهة حاله في نفسه. فالعبد باعتبار الجهة الأولى يتصف بالكمالات من الوجوب بالغير والبقاء والعلم والقدرة ونحو ذلك، وباعتبار الجهة الثانية يتصف بالنقائص من الإمكان والفناء والجهل[5] والعجز. فالفعل الذي يخلقه[6] الله تعالى في العبد يكون مخلوقا له تعالى باعتبار الجهة الأولى من غير مدخل للعبد فيه، وباعتبار الجهة الثانية فيها يكون ظاهرا من العبد.

---

[1] ع - : و.
[2] ح، ع : قبح.
[3] ح، ب : ان.
[4] ح : نفي.
[5] ع، ى : والجهد.
[6] ح : يخلق.

والجبرية نظروا الى الفعل باعتبار الجهة الأولى فوقعوا في الجبر[١] الصرف.[٢]

والقدرية نظروا إليه باعتبار الجهة الثانية فوقعوا في القدر. وكل من الفريقين نظروا الى العالم بعين عوراء.

وأهل الحق جمعوا بين الأمرين وقالوا: إن الفعل مخلوق الله تعالى باعتبار الجهة الأولى، ومكسوب للعبد باعتبار الجهة الثانية.

وتحقيق معني الكسب يقتضي مزيد تفصيل، وهو أن إرادة العبد وقدرته وكذا الفعل المرتب عليها[٣] كلها مخلوقة الله تعالى باتفاق أهل السنة. وانما الكلام في الترجيح، ولا يخفي أن الاردة فعل الله تعالى، والترجيح شان الإرادة. وما هو شان الفعل [١٠٧و] لا بد وان يسند الى فاعله، وان لم يكن الترجيح موجودا. ولكن مع ذلك يسند الترجيح الى العبد أيضا، لان العبد[٤] بواسطة عقله الذي أودعه الله فيه يميز[٥] بين طرفي الفعل والترك[٦]. فإذا اعتقد بفعله أن النافع له عاجلا وآجلا هو الطرف المعين من الفعل، سواء أصاب فيه أو اخطأ، يكون العبد مستعدا بأن[٧] يخلق الله تعالى فيه إرادة وترجيحا، لما اعتقده العبد بطريق جري العادة[٨]. فالاعتقاد من العبد، لكونه معدا لخلق الإرادة المرجحة لما اعتقده، يكون سببا عاديا لخلق الفعل، لا سببا فاعليا له،

---

[١] ح - : الجبر.
[٢] ع + : العياذ بالله تعالي.
[٣] ح، ب : عليهما.
[٤] ح : (البعبد).
[٥] ع : تميز.
[٦] ع، ب - : والترك.
[٧] فى الاصل : لأن.
[٨] ح : بجري العادة.

بل سببا استعداديا لفيضان الفعل من جناب الحق جل جلاله. فاعتقاد العبد لكونه سببا استعداديا[١] يسمي كسبا[٢]، وفيض الله تعالى عليه الفعل[٣] بطريق جري العادة يسمي خلقا.

فعِلم العبد يكون علة قابلية للفعل بطريق جري العادة، لا بطريق الوجوب، ولكونه علة قابلية يكون العبد مستكملا بالغير، وان القابل لا يكمل إلا بوجود المقبول، ولكونه سببا عاديا يتخلف مراد[٤] العبد عن إرادته. واما علم الله تعالى فلكونه[٥] علما فعليا يستتبع كمالاته، ولا يكون مستكملا بغيره أصلا، ولكون إرادته سببا حقيقيا لا يتخلف مراده عن إرادته. وبهذا ظهر الفرق[٦] بين الإرادة القديمة والإرادة الحادثة. هذا وما ينبغي أن ينبه عليه أن الترجيح مستند إلى الله تعال[٧]، كما يقوله[٨] الاشعري. وإسناده[٩] الى العبد انما هو من جهة قابلية له[١٠]، وهذا هو مراد الماتريدية. فلا يصح لكل من الفريقين نفي قول الآخر على إطلاقه، كما يظهر لك بالتأمل فيما قررناه. فليكن هذا نهاية التحقيق في أفعال العباد. والله يقول الحق، وهو يهدي الى سببل السداد[١١].

---

[١] ع - : لفيضان الفعل من جناب الحق جل جلاله. فاعتقاد العبد لكونه سببا استعداديا.
[٢] فى الأصل : بالكسب.
[٣] ع - : عليه الفعل.
[٤] ى : (مراد).
[٥] ح : لكونه.
[٦] ح : (الفرق).
[٧] ع، ب، ح :اليه تعالى.
[٨] ح : كما بقول.
[٩] ب : واستناده.
[١٠] ح : جهة القابلية له.
[١١] ح : (السداد).

خاتمة الرسالة

في تحقيق معني القضاء والقدر، بقدر ما تفي[١] به القوي والقدر.

واعلم ان العبد له استعدادان. **احدهما:** الاستعداد[٢] الازلي، وهو استعداد ثابت في العلم الازلي لأفراد البشر[٣]، و انه غير مجعول[٤] هناك [١٠٧ظ] لما مر تقريره. فالمعلوم تابع للعالم، والعلم[٥] مستتبع له ازلا[٦]، لانه اثر له[٧] في الوجود. فكذلك في الثبوت العلمي الا ان الوجود الخارجي لمّا كان اثرا للقدرة والارادة كان حادثا. والثبوت العلمي لمّا كان بطريق الاستتباع من غير مدخل في ذلك القدرة[٨] والاختيار، كان[٩] ازليا. والعلم هناك تابع للمعلوم، والا يلزم أن لا يكون العلم على ما هو عليه، وانه محال قطعا[١٠]. **وثانيهما:** الاستعداد الحادث، وهو ثابت للأفراد الموجودة، والأفراد مخلوقة في الخارج، فيكون تابعة للعلم الفعلي الأزلي، فههنا مقامان.

المقام الأول في الاستعداد الأزلي:

---

[١] ع : نفى.
[٢] ح - : ال .
[٣] ح + : والعلم مستتبع له ازلا.
[٤] ع : مجهول.
[٥] ع، ب : والعالم.
[٦] ح - : تابع للعالم؛. لانه اثر في الوجود فكذلك في الثبوت العلمي الا ان الوجود الخارجي .
[٧] ح - : له.
[٨] ب، ى : للقدرة.
[٩] ع : لكان.
[١٠] فى (حاشية المخطوط): بيان ذلك أن علم الازلي للحق سبحانه وتعالى، يعلم ذاته ازلا على الوجه الأكمل والعلم به بذلك الوجه مستلزم للعلم بجميع ما يسبق تعينات الوجود من الحقائق الممكنة إذ العلم بالمتبوع على الوجه الكامل مستلزم للعلم بجميع توابعه مثل ذلك: ان من تصور السلطنة على ما هي عليه فى نفس الأمر تصور لا محالة جميع توابعها من الوزير والعسكر والخدم والحشم... الى غير ذلك. وهذه قضية ضرورية لا ينكرها أحد منالعقلاء فضلا عن الفضلاء.

قد تحققت فيما سبق أن الممكن ليس له كمال، وانما كماله إضافيّ، فيتفاوت[١] الى[٢] خمس مراتب، لأنه إما أن يكون في اعلى مراتب الكمال، او في[٣] أدناها، أو في الاقتصاد بينهما، أو فيما بين الاقتصاد وأحد طرفيه. فيكون العبد بحسب هذه المراتب خمسة أصناف.

[الصنف] الأول: أصحاب[٤] المرتبة الأولى. وهم الرسل والأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم، ومن اقتفي اثرهم من الاولياء والصديقين والشهداء والصالحين رضوان الله عليهم[٥] أجمعين[٦].

والصنف الثاني: أصحاب المرتبة الثانية، وهم المتكبرون على الله تعالى، كفرعون ونمرود وأضرابهما، والمعاندون للحق كأبي جهل وأحزابه[٧]، والمنكرون للحق، كاليهود والنصارى عليهم لعائن الله تترى واحدة بعد أخرى.

والصنف الثالث: أصحاب الاقتصاد، وهؤلاء الذين خلطوا عملا صالحا و آخر سيئا.

والصنف الرابع: أصحاب المرتبة الرابعة وهي ما دون الاعلى وفوق الاقتصاد، وهؤلاء هم[٨] المؤمنون المسرفون على أنفسهم.

---

[١] ع : فيتفات.
[٢] ع : و الي.
[٣] ع : و في.
[٤] ع : اصناف.
[٥] ى : (ومن اقتفي اثرهم من الاولياء والصديقين والشهداء والصالحين رضوان الله عليهم).
[٦] ى، ع : وهم الرسل والأنبياء صلوات الله علي نبينا وعليهم أجمعين.
[٧] ح، ع : و اضرابه.
[٨] ع - : هم.

والصنف الخامس: أصحاب المرتبة الخامسة، وهي ما دون الاقتصاد وفوق الأدنى، وهؤلاءهم المراؤون في الأعمال. ويجوز عدها فوق الاقتصاد صنفا واحدا، تنزيلا للغالب[١] كماله[٢] منزلة الكامل. وعُدّ ما دون الاقتصاد صنفا واحدا تنزيلا للغالب نقصه منزلة الناقص فيرجع الأصناف الى ثلاثة: كامل، وناقص، ومقتصد. كما قال تعالى "فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات"[٣].

ولما كان المقتصد راجعا بالآخرة الى أحد طرفيه، يرجع الأصناف الثلاثة الى صنفين: كامل، وناقص، كما قال تعالى "فمنهم شقي وسعيد"[٤]. وكل من هذين الصنفين وما يدخل تحتهما من الأصناف، وما يدخل تحت الأصناف من الأفراد، وما يصدر عن كل منهم من اختيار محاسن الأعمال أو قبائحها كلها ثابتة في علم الله تعالى ازلا، بحيث لا يتغير ولا يتبدل ولايتخلف ولا يتحول[٥]، كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "كتب الله تعالى مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة"[٦]، وقال "كل شيء بقدر حتى العجز والكيّس[٧]"[٨]، وقال[٩]: "ان الله تعالى خلق الجنة وخلق

---

[١] ح : (للغالب).
[٢] ما اثبتنا من "ع" : كماله.
[٣] الفاطر ٣٢/٣٥.
[٤] هود ١٠٥/١١.
[٥] ح : تتحول ؛ ع : لا يتبدل ولا يتغير بتخلف ويتحول.
[٦] ترمذي، قدر ١٧؛ مسلم، قدر ١٦.
[٧] ب : والكسل.
[٨] مسلم، قدر ١٨.
[٩] ع + : عليه السلام.

النار، وخلق لهذه أهلا، ولهذه أهلا خلقهم لها، وهم في أصلاب آبائهم"[١]، وقال[٢] لأبي هريرة : "جف القلم بما انت[٣] لاق"[٤].

وروي أن النبي صلى الله عليه وسلم خرج وبيده كتابان. وقال للذي في يده اليمني: "هذا كتاب من رب العالمين، فيه أسماء أهل الجنة وأسماء آبائهم وأسماء[٥] قبائلهم[٦]. ثم اجمل على آخرهم فلا يزاد[٧] منهم ولا ينقص منهم[٨] أبدا" ثم قال للذي في شماله "هذا كتاب من رب العالمين فيه أسماء أهل النار وأسماء آبائهم وأسماء قبائلهم"[٩]. ثم أجمل[١٠] على آخرهم فلا يزاد[١١] منهم ولا ينقص منهم أبدا. ثم قال[١٢] بيده فنبذهما ثم قال: "فرغ ربكم من أمر العباد فريق في الجنة وفريق في السعير"[١٣].

---

[١] بخارى، جهاد ٧٧؛ مسلم، قدر ٣١.
[٢] ب + : عليه الصلاة والسلام.
[٣] ع : هو.
[٤] بخارى، قدر ٢؛ مسلم، قدر٨.
[٥] ب - : اسماء.
[٦] ى، ع، ح : قبايلهم.
[٧] ع : يزداد.
[٨] ع - : ولا ينقص منهم.
[٩] في الأصل : قبايلهم.
[١٠] ع + : اجمل.
[١١] ع : يزداد.
[١٢] ع، ى، ب : قال قال.
[١٣] ترمذى، قدر ٨.

المقام الثاني في بيان أحوال الاستعداد الحادث.

واعلم أن الله تعالى خلق الإنسان لمعرفته، كما حكي النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عن ربه عز وجل "كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لأعرف[١]". ولهذا أطبق المفسرون على تفسير قوله تعالى "وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون[٢]" بقولهم اي "ليعرفون". فكان العبادة[٣] مجازا عن المعرفة، تنبيها[٤] على أن ما خلق له الإنسان هو المعرفة الحاصلة بالعبادة، ويسمي علوم المكاشفة، لا العلوم التي تستمد[٥] العمل منها، وهي العلوم الحاصلة بتدقيق النظر واعمال الفكر [١٠٨ ظ] والرَّوية، كما قال عليه الصلاة والسلام: "من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم[٦]". والأول علم النظر، والثاني علم المكاشفة، والعمل برزخ بينهما، يستمد من الأول ويورث الثاني. ولهذا خلق الله في الإنسان الروح، لأن معرفة الله ليست إلا من شانها. وخلق الله له[٧] أيضا البدن، لأن العبادة لا تحصل[٨] إلا به. فالأمور الجارية على الإنسان على حسب القضاء والقدر نوعان:

---

[١] عجلونى، كشف الخفاء ، ٢٠١٦ .
[٢] الذاريات ٥٦/٥١.
[٣] وما اثبتناه من "ح"؛ ى، ع، ب : ففي جعل.
[٤] ى،ع، ب : تنبيه.
[٥] وما اثبتناه من "ح"؛ ى، ع، ب : يتستمد.
[٦] عجلونى، ٢٥٤٢.
[٧] ب - :الله له ؛ ح - : له.
[٨] ع : لا يحصل.

أحدهما: ما يتعلق بالنشأة الأخروية،

وهي السعادة، والشقاوة، وما يتفرع عليهما من الأعمال.

وثانيهما: ما يتعلق بالنشأة الدنيوية[١]: وهو الرزق والأجل. والى هذه الأربعة أشار النبي صلى الله تعالى عليه وسلم[٢] بقوله: "ان خلق أحدكم يجمع في بطن أمه أربعين يوما نطفة، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يبعث الله اليه ملكا بأربع كلمات: عمله، وأجله، ورزقه، وسعيد أو شقي[٣]".

أما النوع الأول ففيما يتعلق بالنشأة الأخروية:

وإذ قد[٤] عرفت سابقا أن الإنسان مركب[٥] من الروح والبدن، فاعلم أن البدن محتاج[٦] الى قوة غضبية وشهوية ووهمية[٧]، كما[٨] بُيّن في موضعه. ولهذا ركّب الله[٩] فيه هذه القوي الثلث. ولما كانت هذه القوي مجبولة على

[١] ى : (الدنيوية).
[٢] ى + ح : عليه الصلاة والسلام.
[٣] بخارى، بدء الخلق ٦؛ مسلم ، قدر ١.
[٤] ع - : قد.
[٥] ع : يتركب.
[٦] ع : يحتاج؛ ب (محتاج).
[٧] ع - : و.
[٨] ى، ب،ع : لما.
[٩] ع - : الله.

الشر، لأن مقتضي القوة الوهمية تلبيس الحق بالباطل[١]. وكانت الروح من عالم القدس والطهارة[٢]، كما قال تعالى: "قل الروح من أمر ربي"[٣]. أنفت الروح عن التعلق بالبدن، فألقي الله تعالى بينهما بمقتضي حكمته على وفق مشيئته[٤] وإرادته محبة أكيدة والفة شديدة، بحيث يكره كل منهما مفارقة الاخر[٥]. ولما كانت هذه المحبة باعثا قويا على إنجذاب الروح الى العالم الأدنى، خلق الله للروح عقلا مميزا بين الخير والشر. وأيّد العقل بالشريعة الفارقة بين الحق والباطل، مع[٦] منحه من سلامة الآلات والأسباب. فأمكن للعقل أن يستظهر بالشريعة، ويستعين بالأسباب والآلات، فيستخدم القوي الثلث المعبر [١٠٩و] عنها "بالطبع"، بحيث يكون الطبع عونا له في العبادات، وأمكن له أيضا أن لا ينتفع بالشريعة، ويكون عاجزا عن مقاومة الطبع المجبول علي الفساد. ومن كانت فطرته الأصلية على السعادة ينتفع بالشريعة ويستظهر بها على الطبع، فيعد هذا[٧] الانتفاع للعبد[٨] بأن[٩] يخلق الله تعالى فيه أفعال الخير. ومن كانت فطرته الأصلية على الشقاوة لا ينتفع بالشريعة، فيعجز العقل عن مقاومة الطبع، فيكون الطبع معدا بأن[١٠] يخلق الله تعالي فيه أفعال الشر. وذلك لأن الروح وان كان[١١] من عالم القدس

[١] ى، ب : تلبيس الحق بالباطل. و تلبيس الباطل بالحق ومقتضي القوة الشهوية والغضبية، الفساد و سفك الدماء؛ ح، ع : ومقتضي القوة الشهوية (ع - : و تلبيس الباطل بالحق) والغضبية الفساد وسفك الدماء.
[٢] ع : والطهاله.
[٣] الاسراء ٨٥/١٧.
[٤] في الأصل : مشيّته.
[٥] ح - : الاخر.
[٦] ح، ب : مع ما.
[٧] ع : فيستعد بهاذا.
[٨] ع : العبد.
[٩] ى، ب، ع : لأن.
[١٠] في الأصل : لأن.
[١١] ع - : و ان كان.

والطهارة، لكنها قابلة للشر[١] بواسطة المحبة والالفة[٢] المذكورتين، كما قال عليه الصلاة والسلام: "ما من مولود إلا يولد[٣] على الفطرة[٤] فأبواه يهوّدانه اوينصرانه ويمجسانه"[٥]. فههنا امور ثلثة:

احدها: امكان انتفاع العقل بالشريعة وعدم انتفاعه بها، وهذاالامكان هو مدار التكليف.

وثانيها: انتفاع العقل بالشريعة، وهذا انما يحصل له بواسطة الاستعداد الفطري، لان العقل في حد ذاته عاجز عن مقاومة الطبع المجبول[٦] على الشر. فمن كانت فطرته الأصلية على السعادة يستظهر عقله بالشريعة على الطبع ويستخدمه في الطاعة فيكون الطبع عونا له. ومن كانت فطرته الأصلية على الشقاوة لا يستظهر بالشريعة[٧]، فيبقى على عجزه الأصلي. ومصداق ذلك قول النبي صلى الله تعالى عليه الصلاة والسلام: "مثل ما بعثني الله من الهدي والعلم كمثل الغيث الكثير أصاب أرضا، فكانت منها طائفة طيبة قبلت الماء، فانبتت الكلأ والعشب الكثير. وكانت منها طائفة أجادب أمسكت الماء، فنفع الله تعالى به الناس، فشربوا وسقوا وذرعوا. وأصاب منها طائفة أخري، انما هي قيعان ولا تمسك ماء ولا تنبت كلأ. فذلك

---

[١] ع - : للشر.
[٢] ع : والانفة.
[٣] (ح)، ى + : وقد.
[٤] ب، ع : فطرة الاسلام.
[٥] مسلم ، قدر ٢٢؛ بخاري، جنائز ٧٩، ٩٢، قدر ٣؛ ترميذي، قدر ٥.
[٦] ع - : المجبول.
[٧] ح- : بالشريعة.

مثل من فقه في دين الله ونفعه ما بعثني الله تعالى به، فعلم وعلّم الناس، ومثل من لم يرفع بذلك رأسا، ولم يقبل هدي الله الذي أرسلت به[1].

وثالثها: إعداد انتفاع[2] [١٠٩ ظ] العقل لافعال الخير واعداد غلبة الطبع لأفعال الشر، وهذا هو مدار الكسب والاختيار. وربما يستظهر من كانت فطرته الأصلية على الشر بالشريعة، ويسلك طريق الهدي لعارض، بناءً على إمكان طرفي الخير والشر للروح، لكن[3] لا يدوم هذا العارض[4] فيعود الى عجزه الأصلي. ولا منافات بين كون الاستعداد على الشر وبين سلوكه طريق الهدي لعارض، لان الاستعداد الفطري ليس مجبرا محضا بحيث ينفي[5] قدرة العبد على خلافه، ويكون مبطلا لاختياره بالكلية. وكذلك ربما لا يستظهر من كانت فطرته الأصلية على الخير بالشريعة، ويسلك طريق الغي لعارض الهواء، بناءً على إمكان طرفي الخير والشر للروح، لكن[6] لا يدوم هذا العارض له، فيعود الى الخير بحسب استعداده الفطري.

وقد عرفت انه لا يَمنع الاستعدادُ الفطري العبدَ عن تحصيل خلافه، لانه ليس مبطلا لاختياره[7] بالتكليف[8]، ومصداق ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم "ان الرجل ليعمل بعمل أهل النار، حتى ما يكون بينه وبينها الا ذراع،

[1] بخارى، علم ٧٩؛ مسلم، فضائل ١٥.
[2] ع : ارتفاع.
[3] ى : ولكن.
[4] ع + : له.
[5] ع : يبقي.
[6] ع : ولكن.
[7] ع : لاختيار.
[8] ح : بالكلية.

فيسبق عليه الكتاب، فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها[١] وان الرجل ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها الا ذراع، فيسبق عليه الكتاب، فيعمل بعمل أهل النار فيدخل النار[٢].

وللعلماء[٣] في ذلك ثلثة مسالك.

المسلك[٤] **الأول مسلك الصوفية**[٥]، وهم يقولون: كما أن العبد ليس له مدخل في وجوده سوى المحلية، كذلك ليس له مدخل في أفعاله سوى المحلية. فإعداد العقل للخير بجعله[٦] قابلا لأفعال[٧] الخير، فيخلق الله تعالى فيه بطريق جري العادة أفعال الخير، بلا خلق قدرة وارادة في العبد. وكذا الحال في إعداد الطبع لأفعال الشر. مثلا الميزاب ليس له مدخل في جريان الماء فيه، وانما مدخليته[٨] في كثرة الماء وقلته بقدر سعته وضيقه.

والثاني مسلك الاشاعرة، وهم يقولون: العقل يُعدّ العبد لقبول أفعال الخير. فيخلق الله تعالى فيه بطريق جري العادة القدرة المقارنة للفعل من غير ترجيح للقدرة، وتأثير له فيه، وذلك [١١٠ و] الاعداد[٩] كمحاذات[١٠] الإناء للميزاب. فان تلك المحاذات التي هي بمنزلة الإعداد بجعل الإناء قابلا

---

[١] ح : (على الخير بالشريعة، ويسلك طريق الغي لعارض الهواء، بِناءً على إمكان طرفي الخير والشر للروح. لكن لا يدوم هذا العارض له، فيعود الى الخير بحسب استعداده الفطري. وقد عرفت انه لا يَمنع الاستعدادُ الفطري العبدَ عن تحصيل خلافه، لانه ليس مبطلا لاختياره بالتكليف. ومصداق ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم "ان الرجل ليعمل بعمل أهل النار، حتى ما يكون بينه وبينها الا زراع، فيسبق عليه الكتاب، فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها).

[٢] بخارى، قدر ١؛ مسلم، قدر ١؛ ترمذى، قدر ٤.

[٣] ي :(للعلماء).

[٤] ع، ب - : المسلك.

[٥] ى، ب : متصوفة.

[٦] ب : يجعله.

[٧] ع، ح : لافعاله.

[٨] ى، ب :مدخله؛ ح : دخله.

[٩] ع- : الاعداد.

[١٠] ع : كمجاراة.

لانصباب الماء فيه من غير مدخل للإناء فيه سوي المحاذاة، وهي نظير الكسب في العبد. وكذلك الحال في إعداد الطبع لقبول أفعال الشر.

والثالث مسلك الماتريدية، وهم يقولون بعد إعداد العقل أو الطبع، يخلق الله تعالى في العبد قدرة مرجّحة للفعل من غير تأثير لها[١] فيه.

وبهذا عرفت أن الجبر لم يقل به أحد من العلماء المحققين[٢].

وأما[٣] **الصوفية**، فانهم أسندوا الأفعال الى الاستعداد الفطري للعبد، وان لم يكن له قدرة[٤].

وأما الاشاعرة، فإنهم[٥] يسندون الأفعال الى العبد، لكن[٦] مع قدرة مقارنة للفعل[٧].

وأما الماتريدية، فانهم يسندون الأفعال الى العبد مع القدرة المرجحة. وليس هذا جبر ولا اضطرار[٨]. وانما الطاعة من نعم الله، والمعصية من عجز العبد.

والفرق بين هذه الأمور الثلثة: أن الجبر رافع لامكان[٩] الطرف المقابل، كمن سقط من علو، فانه لا يمكن له عادة أن يقف قبل استقراره في

---

[١] ح : فيها.
[٢] ح + : من.
[٣] ى، ب،ع - : و.
[٤] ع + : مقارنة للفعل.
[٥] ح - : فانهم.
[٦] ع - : لكن.
[٧] ع : الفعل.
[٨] ح : جبرا ولا اضطرارا.
[٩] ع : الامكان.

الأرض. وأما الاضطرار فانه لا يرفع امكان[١] الطرف المقابل، بل المانع يلحقه من خارج، كمن ربط يدي عبده وأمره بأن يناوله شيئا. والحكيم تعالى وتقدس متعال عن أن يأمر عبده بشيء ويمنعه منه. وأما العجز فهو عدم وقوع أحد طرفي أمر بعجز[٢] من العبد. وهذا واقع لأن العقل عاجز في حد ذاته عن[٣] مقاومة الطبع المجبول على الشر[٤]، وانما يستظهر عليه بالشرع. فمن كان استعداده الفطري على السعادة يقوي على الاستظهار بالشريعة[٥]، ومن لم يكن كذلك يبقي على عجزه الأصلي. ومصداق ذلك ما جاء في الحديث القدسي، "يا عبادي، انما هى أعمالكم أحصيها لكم، فمن وجد خيرا فليحمد الله تعالى، ومن وجد غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه[٦]". فالعبد بين أمرين، اعتراف بنعمة الله تعالى في[٧] إعطاء الشريعة، وسلامة الأسباب والآلات عند الطاعة؛ واعتراف بالعجز عند المعصية، كما هو اللائق بمقام العبودية.

واما حكم الاستعداد الفطري[٨] الذي [١١٠ظ] يتبعها الخاتمة فامر اخفاه الله تعالى عن العبد، فالعمل ظاهر باد، والاستعداد الأزلي باطن مغيب. والمبطن هو حكم الربوبية، والظاهر تسميته[٩] العبودية. فالحاصل في البدن[١٠] تعلق الخوف بالباطن المغيب، والرجاء بالظاهر البادي عند الطاعة،

---

[١] ح، ع : لامكان.
[٢] ع، ح : يعجز.
[٣] ع : من.
[٤] ح : علي الاخر ؛ ع : على الشئ.
[٥] ع - : بالشريعة.
[٦] مسلم ، البروالصلة والاداب ٥٥.
[٧] ح، ب : من.
[٨] ح : والفطري.
[٩] ى، ع، ب : سمة ؛ ح : تسمية.
[١٠] ع، ب، ح : البين.

وبالعكس عند المعصية. والخوف والرجاء مدرجتا[١] العبودية، يستكمل العبد بذلك صفة الإيمان. فالواجب على العبد الاجتهاد في الطاعة فقط. وأول ذلك التوبة عن الذنوب، كما تاب أبونا آدم عليه السلام بعد العصيان. وقَدّم التوبة على سائر[٢] الطاعات[٣] كما قال تعالى: "فتلقي آدم من ربه كلمات فتاب عليه انه هو التواب الرحيم[٤]". ثم تحصيل اليقين في الاعتقاد الذي هو مثمر للإخلاص في العمل، كما قال تعالى "قل انما أنا بشر مثلكم يوحي إلي أنما إلهكم إله واحد[٥]"، "فمن كان يرجوا لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ولا يشرك بعبادة ربه أحدا[٦]" قال بعض المفسرين[٧]: الآية جامعة لخلاصتي[٨] العلم والعمل؛ وهما: التوحيد والإخلاص.

اللهم اختمنا على التوبة والإخلاص واليقين.

ثم يجب عليه أن يجتهد في نيل المقامات التي أمر الله تعالى سبحانه بها في قوله تعالي "يا أيها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا واتقوا الله لعلكم تفلحون[٩]". وتلك المقامات ثلاثة[١٠]:

أحدها: الشريعة، وهو المشار إليه بقوله "اصبروا" أي على مَضَض الطاعات.

---

[١] فى (خاشية المخطوط "ح") : يوجبان؛ ع : مدرخبا.
[٢] في الأصل :ساير.
[٣] ح : الطاعة.
[٤] البقرة ٣٧/٢ .
[٥] فصلت ٦/٤١.
[٦] الكهف ١٨/ ١١٠.
[٧] هو البيضاوى في تفسير الاية، ٢٥/٢.
[٨] ع، ح : لخلاصى.
[٩] آل عمران ٢٠٠/٣.
[١٠] في الأصل : ثلث.

وثانيها: الطريقة، وقد أشاراليها بقوله "وصابروا" أي على رفض العادات.

وثالثها: الحقيقة، وقد أشار إليها بقوله "ورابطوا" اى: السير[١] على جانب الحق لترصد الواردات.

"واتقوا الله" أي: بالتبري عما سواه، لكي تفلحوا غاية الفلاح. وهذه نهاية[٢] مرتبة الإحسان التي هي غاية ما وصل إليه الإنسان.

اللهم زين ظواهرنا بخدمتك وبواطننا بمعرفتك وأرواحنا بمشاهدتك وأسرارنا بمعاينتك. إنك على كل شيء قدير.

وأما النوع الثاني ففيما يتعلق بالنشأة الدنيوية:

واعلم[٣] أن أهل[٤] الحق اتفقوا علي أن لا خالق إلا الله تعالى. فليس [١١١و] خالق الأسباب العادية ومسبباتها إلا هو. وأما[٥] الأسباب العادية على نوعين:

أحدهما: سماوية لا مدخل للعبد فيها، كالمرض والسقوط من علو.

[١] ع : الى السير ؛ ى، ب، ح : السر.
[٢] ع : هذه هي مرتبة.
[٣] ى، ع - : و.
[٤] ع : (اهل).
[٥] ى، ح، ب- : و اما.

وثانيهما: اختيارية تحصل بمباشرة العبد عادة، كطلب الرزق. وكل من النوعين لكونه عاديا قد يحصل المسبَّب بدون السبب، كحصول الموت فجاءة بدون المرض، وحصول الرزق بغتة بدون الطلب. وقد يحصل السبب بدون المسبب، كحصول المرض المعقب للصحة، وطلب الرزق من غير حصول الرزق. وقد يعقب السبب المسبب بطريق جريان العادة، كالمرض المؤدي إلى الموت، والطلب الموصل إلى الرزق. كل[١] ذلك لاعلام الله تعالى كون تلك الأسباب عادية، إن شاء خلق المسبَّب بدونها، وإن شاء عكس، وإن شاء جمع بينهما.

ثم إن الأسباب الاختيارية وان كانت بمباشرة العبد لكن مباشرته تابعة[٢] لمشيئة[٣] الله، كما قال تعالى: "وما تشاؤن إلا أن يشاء الله[٤]". ثم إن الأسباب عقيب مباشرة العبد مخلوقة الله تعالى، إذ لا خالق سواه. وإذا أراد الله أن يخلق المسبَّبات يخلقها بطريق جري العادة عقيب الأسباب، وإن لم يرد فقد لا يخلق السبب[٥] أصلا. وقد يخلقه ويخلق معه مانعا من انعقاده[٦] سببا، إذ لا مسبب للأسباب إلا هو. وقد يخلق السبب ويمنع حصول المسبَّب عقيبه؛ إما لمانع من حصول المسبب تحقيقا لقضائه، وإما بلا مانع لتحقيق أن المؤثر هو لا غيره. فهذه أربع مراتب:

---

[١] ع : وكل.
[٢] ع - : تابعة + بغير.
[٣] في الاصل : لمشيته.
[٤] التكوير ٢٩/٨١.
[٥] ع : المسبب.
[٦] ح - : انعقاده.

أما الأولى: فهي أن يريد العبد المباشرة ولا يستطيع لها لعدم تعلق المشيئة[١] بذلك، كمن أراد أن يرمي سهما وانحل عزمه. وذلك من الله تعالى إعلام لعجز[٢] البشر.

وأما الثانية: فهى[٣] أن يباشر العبد ويخلق الله عقيبه السبب القاصر، كمن أراد أن يرمي سهما ولم يستطع أن يصل الى المقصد، وذلك لاعلام الله تعالى أن[٤] لا مسبب للأسباب إلا هو.

وأما الثالثة: فهي أن يباشر العبد ويخلق الله تعالى عقيبه [١١١ ظ] السبب الكامل، لكن لا يحصل عقيبه المسبَّب لعروض مانع. كمن رمي سهما ليقتل شخصا وتترس ذلك الشخص بما[٥] يمنعه عن الوصول إليه. وذلك لاعلام الله تعالى أن السبب لا ينعقد سببا إلا بقضائه وقدره.

وأما الرابعة: فهي أن يخلق الله السبب الكامل ووصل الى المسبَّب ولم يؤثر، كوصول[٦] السهم الى ذلك الشخص وجرحه، ولم يخلق الله تعالى فيه القتل. فذلك لاعلام الله انه لا مؤثر إلا الله، وان الأسباب غير مؤثرة بذواتها.

إذا تحققت هذه التفاصيل فقد تلخص لك من ذلك أن الله ربما يخلق الأسباب مع ما يمنعها عن حصول المسبّب، وقد يخلق الأسباب مؤثرة في المسبّب بحسب عادته. فالأسباب والمسببات والموانع كلها مخلوقة الله تعالى بحسب قضائه وقدره، وليس للعبد إلا المباشرة. فإما ان يؤدي الى المسبّب،

---

[١] فى الاصل : المشية.
[٢] ح، ب : بعجز البشر.
[٣] ح : واما الثانى فهو.
[٤] ح، ى : انها ؛ ب: انه.
[٥] ى : وبما.
[٦] ع : لوصول.

وإما ان لا يؤدي إليه. فالأسباب المشفوعة بالموانع يثبتها السفرة[1] الكرام ويمحوها[2] عند عروض الموانع من الله تعالى. وهذا يسمي لوح الواقعات ولوح المحو والإثبات. كما قال الله تعالى "يمحوا الله ما يشاء ويثبت[3]". وأما الأسباب المؤثرة في مسبباتها بخلق الله تعالى فهو لوح القضاء والقدر، وانه لا يتبدل ولا يتغير، وهو المسمي باللوح القديم، ويسمي أم الكتاب. قال الله تعالى "وعنده أم الكتاب[4]". وبهذا ظهر أن قوله عليه السلام "إن الصدقة والصلة تعمران[5] الديار، وتزيدان في[6] الأعمار[7]" بيان لما في لوح الواقعات من أن الصدقة مانعة[8] عن خراب[9] الديار ومانعة عن بعض أسباب الأجل. ولا ينافي ذلك عدم كون الصدقة مانعة عن اسباب الخراب بحسب اللوح القديم وعن بعض أسباب الأجل بحسب ذلك أيضا.

غاية ما في الباب[10] أن أسباب الأجل نوعان:

أحدهما: ما يكون حتما مقضيا، لا يرده شيء. كما قال تعالى "فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة[11] ولا يستقدمون[12]".

---

[1] ح : السفر.
[2] ع : يمحوه.
[3] الرعد ٣٩/١٣.
[4] الرعد ٣٩/١٣.
[5] ع : يعمران.
[6] ع - : في.
[7] عجلونى، ١٥٩٤.
[8] ع : تمنع.
[9] ح : (عن خراب).
[10] ى، ع : فى الكتاب.
[11] ع : شيئا.
[12] النحل ٦١/١٦.

وثانيهما: ما يكون سببا صالحا لذلك، ولكن لا يكون حتما مقضيا. فيمكن أن يمنعه [١١٢و] مانع بإذن الله تعالى وقضائه وقدره، واليه أشار النبي عليه الصلاة والسلام[١]: حيث خط خطا مربعا، وخط خطا في الوسط خارجا منه، وخط خطوطا صغارا الى هذا الذي في الوسط من جانبه الذي في الوسط، فقال: "هذا الإنسان، وهذا اجله محيط به. وهذا الذي هو خارج أمله[٢]. وهذه الخطوط الصغار الأغراض، فإن اخطأ هذا نهشه[٣] هذا[٤].

ولا يخفي أن النهش[٥] إنما هو فيما يصلح سببا للموت، وان الاخطاء انما هو مانع[٦] من قِبل الحق. ويجوز أن يكون الصلة مانعة من مثل هذه الأغراض بقضاء الله وقدره، فيندرج في[٧] لوح المحو والإثبات.

وأما الأجل الذي لا مرد له قطعا إذا حان وقته فهو الثابت في أم الكتاب. وأما قوله تعالى "وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره إلا في كتاب[٨]" فالمفهوم من ظاهره جواز النقص في العمر وتقدم الموت قبل الأجل، فيكون معارضا للآية المذكورة. فلعل الوجه هو أن الله تعالى لما خلق أنواع الحيوانات قدر لكل نوع أجلا، فهو ما يعيش ذلك النوع الى ذلك الأجل غالبا. وذلك في الإنسان على ما قالوا مائة وعشرون سنة. فالأشخاص الإنسانية لها آجال مقدرة بحسب كل شخص[٩]. فأجل الشخص قد يكون ناقصا عما قدر لذلك

---

[١] فى (خاشية المخطوط "ح"): هذا الحديث من الصحاح.
[٢] ع : اهله.
[٣] ع : تهشه.
[٤] بخارى، الرقاق ٤.
[٥] ع : التهش.
[٦] ح، ب : بمانع.
[٧] ع - : في.
[٨] الفاطر ١١/٣٥.
[٩] في الأصل + : شخص.

لذلك النوع من الأجل، وقد يجاوزه نادرا. فالمعمر هو استوفي[١] أجل النوع، والناقص هو ما لم يبلغ إليه. وبهذا يندفع التعارض بين هذه الآية وبين قوله تعالى "فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة[٢] ولا يستقدمون"[٣].

وههنا اشكال مشهور، وهو أن مجيء الأجل ينفي التأخر بالنص. وأما نفي التقدم فممتنع عقلا، فما النكتة في إيراده[٤] ههنا؟ واجيب عنه بان قوله "ولا يستقدمون"[٥] عطف على الجملة الشرطية. اعني قوله تعالى "إذا جاء أجلهم" لا على الجملة الجزئية، وهي قوله "لا يستأخرون". وفي هذا الجواب نظر، لأن قوله تعالى "ولا يستقدمون" قد ورد في النسق والأسلوب على منوال قوله "لا يستأخرون". فالقول يعدم عطفه [١١٢ ظ] عليه[٦]، مع هذه المناسبة والملايمة، بينهما إخلال بنظام الكلام. وقد يجاب عنه بأنه عطف على قوله "لا يستأخرون"، لكن عاريا عن القيد، وهو[٧] الجملة الشرطية. ولا يخفي ما في هذا الجواب من[٨] التعسف، لأن الأصل كون المعطوف في حكم المعطوف عليه بحسب ما يعبر[٩] فيه من القيود. وعدم صحة الإشتراك يمنع[١٠] إتيان المعطوف، ولا يصح[١١] عطفه على المعطوف عليه عاريا عن القيد[١٢] المعتبر فيه. فالحق عطفه عليه وجعل المعطوفين كناية عن مطلق التغير، لأن

---

[١] ح، ب : هو ما استوفى.
[٢] ى،ع : شيئا.
[٣] الاعراف ٣٤/٧؛ النحل ٦١/١٦.
[٤] ح، ب، ى : (فلا حاجة الى ايراده).
[٥] ع - : ولا يستقدمون.
[٦] ب - : عليه.
[٧] ح : وهى فنفى؛ ب : وهي.
[٨] ى، ح + : الغشف.
[٩] ح، ب : ما يعتبر.
[١٠] ح : بمنع.
[١١] (ح)، ب : ولا يصحح.
[١٢] ح - : القيد.

تغير الزمانيات انما يكون بالتقدم والتأخر[١]، فبقي[٢] كلا نوعيه لازما[٣] لنفي مطلق التغير[٤]. فالمراد، والله تعالى اعلم، أنه إذا جاء أجلهم لا يتغير أصلا لا بطريق التقدم لامتناعه عقلا، ولا بطريق التأخر لامتناعه بسبب القضاء والقدر.

---

[١] ح، ب : اوالتأخر.
[٢] ب : فنفى.
[٣] ح، ب : لازم.
[٤] في (خاشية المخطوط "ح، ى") : لأن تغير الزمانيات انما يكون بالتقدم والتأخر، فبقي كلا نوعيه لازما لنفي مطلق التغير.

وأما تذييل الرسالة

ففي حل إشكالات الجبرية والقدرية التي أوردوها علي مذهب أهل الحق. فههنا مقاما:

المقام[١] الاول فى تقرير شبهات الجبرية وحلها:

الشبهة[٢] الاولى: أن فعل العبد لا يخلو[٣] من أن علم الله تعالى وقوعه أو عدم وقوعه. فعلى الأول يكون ذلك الفعل واجبا، والا لزم انقلاب علمه جهلا، ولا شبهة في استحالته. وعلى الثاني يكون ممتنعا لذلك بعينه، وكل منهما لا يكون مقدورا[٤] للعبد.

والجواب عنها: أن العلم، كما حققناه سابقا، تابع للمعلوم فيما يقتضيه استعداده. فلا يوجب العلم على العبد شيئا من طرفي الفعل. فلا يخرج بذلك طرفا الفعل عن كونهما[٥] مقدورين للعبد، وقد مر تحقيقه. مثلا عدم إيمان أبى

---

[١] ع - : المقام.
[٢] ى + : و.
[٣] ى : (يخلو).
[٤] ى، ع : مقدور.
[٥] ى، ح، ب : كونها.

جهل معلوم الله تعالى ازلا، لكن لعدم اختياره بحسب[١] استعداده الفطري، فلا يلزم من ذلك كون أبى جهل مجبورا على الكفر، حتى يلزم امتناع تكليفه بالإيمان، كما توهمته الجبرية. وأيضا لا يلزم عدم كون الإيمان مقدورا لأبى جهل، لما عرفت من أن الاستعداد الفطري للعبد لا ينافي إمكان مقدورية خلافه، كما سبق في حديث "سبق الكتاب[٢]"، فتذكر. وإذا كان إيمان أبى جهل مقدورا له في نفسه، يكون قدرته تعالى على خلق الإيمان فيه بالطريق [١١٣و] الأولي كما لا يخفي[٣]. ومن اكتفي في تكليف أبى جهل بالإمكان الذاتي المجامع للامتناع بالغير الذى هو مقابل الإمكان الوقوعي فلم يأت بشيء يعتد به، إذ الغرض من التكليف إيقاع الفعل، فلا بد فيه من الإمكان الوقوعي. والإمكان الذاتي لا يستلزم الإمكان الوقوعي، فالإكتفاء به يكون تكليفا بما لا يطاق، وانه غير جائز عند المحققين.

الشبهة الثانية: ان ما أراد الله تعالى وجوده من افعال العباد[٤] وقع قطعا، وما أراد عدمه لم يقع قطعا، فلا قدرة للعبد على شيء منهما أصلا.

والجواب عنها: أن تعلق قدرة الله تعالى وإرادته بفعل العبد موقوف على اختيار العبد وكسبه توقفا عاديا، فلا يوجبان[٥] على العبد أمرا. وقد مر تحقيقه.

---

[١] ع : بل بحب.
[٢] بخاري، قدر ١، بدأ الخلق ٦، أنبيا ١؛ مسلم، قدر ١؛ أبو داود، سنة ١٧؛ ترمذى، قدر ٤.
[٣] ع - : كما لا يخفى.
[٤] ع، ى : العبادة.
[٥] ى : (يوجبان).

الشبهة الثالثة: هي أن قوله تعالى "قل لن ينفعكم الفرار من الموت[١] إن فررتم[٢] وإذا لا تمتعون إلا قليلا"[٣] دليل على أن القضاء ختم لا يغير، ولا[٤] يبقي للعبد قدرة أصلا، لما قاله بعض المفسرين في تعليل النفي المذكور في أول الآية. فإنه[٥] لا بد لكل شخص من حتف انفه اوقتل في وقت معين سبق به القضاء وجري به القلم، فلا يكون للفرار نفع أصلا.

والجواب عنها: أن القضاء، كما عرفت فيما سبق، نوعان: أحدهما القضاء الحتم، والآخر المشفوع بالمانع واللآية بيان للقضاء بالمعني الأول، فلا يلزم من ذلك أن لا يكون للعبد مدخل أصلا في مباشرة المانع من القضاء بالمعني الثاني، فلا يلزم نفي قدرة العبد أصلا. ومصداق ذلك قوله تعالى "خذوا حذركم"[٦] فانه إرشاد الى مباشرة المانع عن القضاء بالمعني الثاني. وما قاله بعض المفسرين من أن المعني لن ينفع الفرار مما لا بد لكم من نزوله بكم من حتف انف وقتل[٧]، وان نفعكم الفرار[٨]، مثلا فمتعتم بالتاخير لم يكون ذلك التمتع إلا زمانا قليلا، فالمفهوم من[٩] ظاهره إثبات النفع في القضاء الختم. وانه ليس بصواب، لأن النفع[١٠] إنما هو في القضاء الختم، وإثبات التمتع القليل إنما هو في القضاء الذي قدرالله له[١١] مانعا، إذ على تقدير وجود

---

[١] ب - : من الموت.
[٢] ح : (من الموت اوالقتل).
[٣] الاحزاب ١٦/٣٣.
[٤] ب : فلا.
[٥] ح : فلانه.
[٦] النساء ٧١/٤.
[٧] ح، ب : او قتل ؛ ع انفه او قتل.
[٨] ع - : الفرار.
[٩] ح : ومن.
[١٠] ح، ب : نفى النفع.
[١١] ع : به.

هذا المانع يكون [١١٣ ظ] التمتع قليلا. وهذا إشارة الى فضيلة التوكل بالنسبة الى مباشرة الأسباب.

الشبهة الرابعة هي[١] ان قوله تعالى "وما كان أكثرهم مؤمنين"[٢] يدل على أنهم ما كانوا مؤمنين في علم الله تعالى وقضائه، فلذلك لا ينفعهم أمثال هذه الآيات[٣] العظام. وكذلك[٤] قوله تعالى "إن الذين حقت عليهم كلمة العذاب لا يؤمنون"[٥] يدل على أنه لا يكذب كلامه ولا ينقض قضاؤه. وكذلك قوله تعالى "فريقا حق عليهم الضلالة"[٦] يدل علي أن الضلالة حقت عليهم بمقتضي القضاء السابق كما قاله بعض المفسرين في تفسير هذه الآيات. فيلزم أن يكون العبد مضطرا في أعماله وافعاله التي يباشرها.

والجواب عنها: أن مدلول هذه الآيات كون أفعال العباد مستندة الى العلم الأزلي، وقد عرفت أن العلم تابع للمعلوم، وقد عرفت أيضا أن ذلك لا ينافي كون كل من طرفي فعل العبد مقدورا له، فلا متمسك[٧] للجبرية في تلك الآيات المذكورة. واما ما نقلناه عن بعض المفسرين من معاني الآيات المذكورة فانما هو حكاية عن ترتب الأفعال للعلم الأزلي. ولا يلزم عن[٨] ذلك أن يكون العلم الأزلي مضطرا للعبد في أفعاله، كما سبق تحقيقه.

---

[١] ع : فى.
[٢] الشعراء ٢٦/١٢١،١٠٣،٦٧،٨.
[٣] ع : ذلك من الايات.
[٤] ح، ب : وكذا.
[٥] يونس ١٠/٩٦ ، "إن الذين حقت عليهم كلمة ربك لا يؤمنون".
[٦] ألأعراف ٧/٣٠.
[٧] ع، ى : فلا تمسك.
[٨] ح، ب : من.

الشبهة الخامسة: هي ما تمسكوا به في حديث المحاجة بين آدم وموسى صلوات الله على نبينا[١] وعلي سائرهم[٢]. قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم: "احتج آدم وموسى عند ربهما، فقال موسى: "أنت آدم الذي خلقك الله بيده ونفخ فيك من روحه، واسجد لك ملائكته وأسكنك جنته، فأهبطت الناس بخطيئتك الى الأرض". فقال: "أنت موسى الذي اصطفيك الله برسالته، وبكلامه، وأعطاك الألواح فيها تبيان كل شيء، وقربك نجيا، فبكم وجدت الله كتب التورية قبل أن اخلق؟" قال: "بأربعين سنة"، فقال آدم: "فهل وجدت فيها "وعصي آدم ربه فغوي"؟[٣] قال: "نعم" قال آدم: "أفتلومني علي عمل كتب الله قبل أن اخلق بأربعين سنة"؟ قال [١١٤ و] رسول الله صلى الله عليه وسلم: "فحج[٤] آدم موسى عليهما السلام[٥]. وجه تمسكهم هو أن موسى عليه السلام سلك مسلك القدر، ولهذا لام آدم عليه السلام. وسلك آدم مسلك الجبر، ولهذا اسقط اللوم عن نفسه". وصوب نبينا عليه السلام مذهب آدم، حيث قال: "فحج آدم موسي". فدل ذلك على أن المذهب هو مذهب الجبر.

والجواب عنها: أن موسى عليه السلام لام على الكسب، كما هو مقتضي الشرائع، وآدم عليه السلام أسقط اللوم عن نفسه اعترافا بالعجز، وكل منهما مصيب في نظرهما[٦]. وانما رجح نبينا عليه السلام قول آدم، لما فيه من[٧] الإعتراف بالعجز، كما هو اللائق بمقام العبودية، لا لأن موسى عليه

---

[١] ب + : و عليهما.
[٢] فى الأصل : سايرهم.
[٣] طه ١٢١/٢٠.
[٤] فحج : اى غلب عليه بالحجة.
[٥] بخارى، انبياء ٣١، قدر ١١؛ مسلم، قدر ١٣؛ ترمذى، قدر ٢؛ أبو داود، سنة ١٧.
[٦] ب، ى : نظره.
[٧] ح، ع : فيها من ؛ ى : فى.

السلام أخطأ في اللوم، كيف واللوم على الذنب مقتضي الشرعية وهو مصيب في ذلك. ولا يلزم من اعتراف آدم بالعجز القول بالاضطرار والجبر، كما بينا.

وأجيب عنها بوجوه آخر:

الأول: أن آدم غلب على موسى عليهما السلام بالحجة بأن ما صدر عنه كان أمرا مَقضِيّا عليه لم يكن هو متمكنا من تركه. وما كان كذلك لا يحسن اللوم عليه عقلا. وأما ما يترتب عليه من[١] الشارع من الحدود والتعزير فحسنه لا يتوقف على غرض[٢]. ويمكن أن يقال: هذا الجواب مبناه على كون العبد مضطرا في أفعاله، وقد ابطلناه[٣] لما سبق ان العبد غير مضطر فى افعاله[٤]، وانه لا ينافي قدرة العبد على خلاف استعداده الأزلي وان لم ينفع، كما سبق في حديث "سبق الكتاب". والقدرة المذكورة تكون باعثة للوم على العبد، فكيف يعتذر عنه بالاضطرار المنافي للقدرة الحاصلة[٥] في العبد. وانما يعتذر عنه بالعجز اللازم للبشرية المجامع للقدرة المذكورة، وقد مر الفرق[٦] بينهما فتذكر.

وثانيها ما يقال: ان[٧] حاصل كلام آدم هو أنه لا يلام من تنصل[٨] وتاب، وانما يلام من أصرّ على الإذناب[١]. ويمكن أن يقال في دفعه أن الفاء

---

[١] ع : فى.
[٢] ع - : غرض.
[٣] ح : ابطلنا.
[٤] ع - : وقد ابطلناه لما سبق ان العبد غير مضطر فى افعاله.
[٥] ع : للقد له الحاصلة.
[٦] ع : وقدم الفرق.
[٧] ع : انه.
[٨] ح : ينصلّ.

فى "فحجج" تفريع على إسقاط اللوم، وجعلها تفريعا، على ما لم يذكر في الكلام من التنصل[٢] والتوبة، خارج عن أسلوب العربية. وأيضا التنصل[٣] والتوبة انما يسقطان [١١٤ظ] العقوبة فيما بينه وبين الله تعالى. وأما اللوم والعقوبة الشرعية فلا يسقطان به[٤]، كما لا يخفي.

وثالثها ما يقال: انما حج آدم موسى حيث وكل الأمر، طاعة كانت أو معصية، الى الله [٥]. ويمكن أن يقال في دفعه: ان اراد بالتوكيل ما ينفي قدرة العبد فذلك عين الجبر، وان أراد[٦] ما ينفي اختيار العبد فذلك لا يسقط اللوم، إذ العبد يحق أن[٧] يلام علي كسبه.

ورابعها ما قيل: نظر[٨] موسى عليه السلام[٩] الى ما وقع فيه آدم من سوء الحال بسبب تقصيره في التدبير، وتمسك آدم بالتقدير، وبما فيه من الدلالة على حسن المآل، فحجه فارتفع[١٠] الملام. ولما لزم حسن المآل الخروج الى الدنيا ليحصل له[١١] التكليف المؤدي الى حسن المآل، ولم يكن ذلك إلا بصدور العمل المذكور عنه، عبر به عن ملزومه وهو حسن المآل. وذلك لان عصيانه عليه السلام لم يكن مخالفة لامر التكليف، إذ لا تكليف في تلك الدار، بل كان مخالفة لامر الإرشاد الى دار الخلود، والعصيان يطلق على كل

---

[١] في (حاشية المخطوط "ب") : تنصل من الذنب.
[٢] ح : استضلّ.
[٣] ح : التضلل.
[٤] ع - : به.
[٥] ع، ى، ب : الى واليه.
[٦] ع+ : به.
[٧] ع، ى : انه.
[٨] ح : نظرا.
[٩] ح - : موسي عليه السلام.
[١٠] ح : فارتفعه.
[١١] ع : به.

منهما، كما قال عمرو بن العاص لمعاوية رحمه الله: "أمرتك أمرا جازما، فعصيتني، وكان من التوفيق قتل ابن هاشم"[١]. والحاصل أن آدم عليه السلام حج موسى بأن ما صدر عنه[٢] من العمل كانت فيه حكمة عظيمة مسقطة للملام. ويمكن أن يقال في دفعه الظاهر أن ما ذكر آدم من الحكمة المتعلقة بأمر التشريع، إما أن يكون موسى عليه السلام غافلا عنها أو يكون متغافلا عنها لأجل الملام، ولا يليق شيء منهما بمنصب النبوة[٣]. فيجب تنزه[٤] موسى عليه السلام عن مثل ذلك، والله اعلم.

المقام الثاني في حل الشبهات التي أوردها القدرية علي مذهب اهل الحق[٥]،

الشبهة الأولي: هي[٦] أن القدرة وكذا الفعل المرتب عليها إن كانا مخلوقين لله تعالى فلا يمكن نسبة الفعل الى العبد أصلا، لأن نسبته الى الفاعل انما هي نسبة التأثير، لا نسبة المحلية.

والجواب عنها: أن اختيار العبد لما كان سببا عاديا لخلق الله تعالى القدرة والفعل المرتب عليها كان[٧] نسبة الفعل الى العبد نسبة المسبب الى

---

[١] ى،ح - : كما قال عمرو بن العاص لمعاوية رحمه الله: "أمرتك أمرا جازما فعصيتني". وكان من التوفيق قتل ابن هاشم.
[٢] ح، ب : منه.
[٣] ع : الرسالة.
[٤] ع : تنزيه.
[٥] ع - : على مذهب اهل الحق ؛+ ان كانا مخلوقين.
[٦] ح : من.
[٧] ح : كانت.

أسبابها العادية، ولا يلزم [١١٥ و] في نسبة الفعل الى الفاعل كونها[١] بطريق التأثير، بل يكفي في ذلك كونها من قبيل الأسباب العادية.

الشبهة الثانية: هي[٢] أن مقتضي القدرة هو[٣] الترجيح والتأثير، وإثبات القدرة بلا ترجيح وتأثير مخالف للمعقول بالكلية.

والجواب عنها: إن مقتضي القدرة وجود التأثير[٤] والترجيح عند تعقلها بالمقدور. وأما نسبة هذا الترجيح والتأثير فليست إلا إلى الفاعل، وهو الله تعالى، لا إلى محلها المستعد لها، وهو العبد. وقولنا اِن قدرة العبد مقارنة لفعل[٥] العبد من غير ترجيح ولا تأثير فيه، فانما هو بالنظر الى إضافة القدرة الى العبد. وأما بالنظر إلى إضافتها الى الله تعالى ففيها الترجيح والتأثير فليس في كلامنا ما يخالف المعقول من إثبات القدرة ونفي ما يقتضيه من الترجيح والتأثير.

الشبهة الثالثة: هي أن موجد الأفعال لو كان هو الله تعالى لزم أن يكون فاعل الطاعة والمعصية هو الله تعالى دون العبد، وانه خلاف ما ورد الشرع عليه.

---

[١] ى :لكونها ؛ ع : وكونها.
[٢] ع : من.
[٣] ع - : هو.
[٤] ى : (التأثير و).
[٥] ع : بفعل.

والجواب عنها: أن المُوجِد للقبيح المستند الى كسب العبد يوصف بأنه موجد[١] عقيب كسب العبد بطريق جري العادة. ولا يلزم من ذلك اتصاف الموجِد بالقبيح، بل اللازم إتصاف الكاسب به[٢].

الشبهة الرابعة: هى أن الذنوب[٣] لو لم يكن داخلا تحت قدرة العبد لأمكن له أن يعتذر بذلك في دار الجزاء، واللازم باطل، والملزوم مثله.

والجواب عنها: أن ما ذكرتم إنما يلزم الجبرية ولا يلزمنا، لأنا نقول إن الذنب[٤] لا يدخل تحت قدرة العبد إيجادا، ولكنه يدخل كسبا واختيارا، فلا يمكن له الإعتذار أصلا. فان عقاب[٥] الله يكون عدلا وان عفي[٦] عنه يكون فضلا.

الشبهة الخامسة: هي ان قوله تعالى "قل لو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء"[٧] يدل بظاهره علي أن التقدير ليس بملزم[٨]، وإلا لم يكن للتعليق المذكور وجه صحة.

والجواب عنها: إنا لا نقول بان التقدير ملزم[٩]، إذ[١٠] قد حققنا فيما سبق أن العلم الأزلي تابع للمعلوم وأنه لا ينفي الإختيار عن العبد. ومعني التعليق[١]،

---

[١] ح : يوجد.
[٢] ع - : به.
[٣] ح، ب : ذنب.
[٤] ع - : ان الذنب.
[٥] ى، ب، ع : عاقب.
[٦] ح، ب : عفا.
[٧] الأعراف ١٨٨/٧.
[٨] ح، ب : يلزم.
[٩] ح، ب، ى : ملزوم.
[١٠] ح : كيف اذ.

التعليق[١]، [١١٥ ظ] والله اعلم، لو كنت اعلم[٢] الغيب لاستكثرت من الخير مني و ما مسني السوء باختيار مني، لكن إصابة الشر ووقوعنا في السوء بسبب جهلنا بالغيب، وبهذا يحصل العجز اللازم للبشر. وقد مر انه غير الجبر والاضطرار.

---

[١] ب، ح : تعلق ؛ ى : (التعليق).
[٢] ح : (لو كنت اعلم).

[خاتمة الكتاب]

هذا، واذ وقد قرع سمعك أيها الطالب بما أودعته في ضمن هذه المطالب فلعلك تقول كيف تجاسرت على التكلم في القدر، وقد نهي عنه سيد البشر صلي الله عليه وسلم، لما روي عن أبى هريرة رضي الله انه قال: "خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم، ونحن نتنازع في القدر، فغضب حتى احمرت[١] وجهه، فقال: "أبهذا أمرتم[٢] أم بهذا أرسلت إليكم. انما هلك من كان قبلكم حين تنازعوا في هذا الأمر. عزمت عليكم أن لا تنازعوا فيه"[٣]. وان سئلت عن سبب النهي وجواز التكلم فاستمع[٤] لما يتلي عليك. أما سبب النهي فهو أن التنازع في القدر لا يكون في الأكثر إلا بميل أحد الجانبين الى الإفراط والتفريط[٥]، وهما الجبر والقدر. ولهذا نهي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن التنازع[٦] خوفا من أن يميلوا الى[٧] أحد الطرفين. وأما الاقتصاد، كما

---

[١] ح : احمر.
[٢] ع : امرت.
[٣] ترمذى، قدر ١.
[٤] ح : فاسمع.
[٥] ب : اوالتفريط.
[٦] ع : من الحازع.
[٧] ع - : الى.

روي[١] عن بعض[٢] عظماء الملة فهو[٣] الحق. ولا يخفي أن التكلم في الحق مع التحرز عن طرفي[٤] الأمر، وهما الإفراط والتفريط، لا ينهي عنه، بل هو المأمور به[٥] لدخوله في الإيمان. كما روي أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال في تفسير الإيمان: "هو أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره"[٦]. وجه[٧] إعادة الإيمان في هذا المعطوف دون غيره ايذان[٨] باهتمام الايمان بالقدر[٩]. وحاصل الإيمان بالقدر هو نفى[١٠] الجبر ونفي التفويض. وهذا باب من الإيمان يجب علينا تحقيقه، وكان ذلك سبب خوضنا في هذه المسألة.

وأما تفويض الخير والشر كلاهما الى الله تعالى فانما هو نفي [١١٦و] لمذهب[١١] المجوس، فانهم اسندوا الخير الى يزدان، والشر الى أهرمن، فأثبتوا شريكا لله تعالى في إيجاد[١٢] الأعيان[١٣]. ولما اقتدي بهم القدرية في إثبات الشريك لله تعالى في إيجاد الأفعال عبر عنهم النبي صلى الله عليه وسلم "بمجوس هذه الأمة"[١٤].

---

[١] ع : روينا.
[٢] ب : (بعض).
[٣] فى الأصل : هو.
[٤] ع : عن فى.
[٥] ع - به.
[٦] بخارى، ايمان ٣٧ ؛ ترمذى، ايمان ٤ .
[٧] ع : وجد.
[٨] ى، ع : غيرهايذان.
[٩] ع - : المعطوف دون غيرهىايذان[٩] باهتمام الايمان بالقدر.
[١٠] ع - : نفى.
[١١] ع - : ل.
[١٢] ع : اثبات.
[١٣] ى : (الأعيان).
[١٤] أبو داوود ، سنة ١٧؛ ترمذي، قدر ١٣.

واما ما ورد عن بعض المشائخ من إسناد الخيرات الى الله تعالى والشرور الى أنفسهم، فذلك طريقة الأدب. وقد أخذوا هذا عن[١] إبراهيم عليه السلام حيث قال الله تعالى حكاية عنه: "وهو[٢] يطعمني ويسقين، وإذا مرضت فهو يشفين"[٣]، حيث أسند الخيرات الى الله تعالى وهي الإطعام والإسقام[٤] والشفاء، والشرور الى نفسه، وهو المرض، تأدبا. وعلي هذا ورد قوله تعالى "ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك"[٥] بعد قوله "قل كل من عند الله"[٦]. والمعني "كل من عند الله" إيجادا وإيصالا، غير ان الحسنة إحسان وامتنان لتوقفها علي خلق العقل وإرسال الشرائع وإعطاء سلامة الأسباب والآلات، والسيئة مُجازاة وانتقام لما اكتسبه العبد من الآثام[٧].

ووجه ذلك أن كل فعل مُسنَد الى الله تعالى إيجادا، والى العبد كسبا. وفي الخيرات ينظر الى جانب الإيجاد فيسند إليه تعالى، وفي الشر ينظر الى طرف الكسب فيسند الى العبد. وذلك لأن الفعل لا يوصف بالشر بالنسبة اليه تعالى[٨]، وانما يوصف به بالنسبته[٩] الى كسب العبد، فيُسنَد الى العبد.

---

[١] ع + : ابينا.
[٢] ح : (والذى هو).
[٣] الشعراء ٢٦/٧٩.
[٤] ح، ع : والاسقاء.
[٥] النساء ٤/٧٩.
[٦] النساء ٤/٧٨.
[٧] ح : (وعلي هذا ورد قوله تعالى "ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك" بعد قوله "قل كل من عند الله". والمعني "كل من عند الله" إيجادا وإيصالا، غير ان الحسنة إحسان وامتنان لتوقفها علي خلق العقل وإرسال الشرائع وإعطاء سلامة الأسباب والآلات، والسيئة مُجازاة وانتقام لما اكتسبه العبد من الآثام).
[٨] ع : بالشر الى الله تعالى.
[٩] ع : بانه لنسبته.

وهذه الطريقة هي نهاية الأدب وغاية التحقيق، وديدن الواقفين في مواقف التوفيق. يسر الله لنا وإياكم التأدب بآداب الشريعة، والتخلق بأخلاق نبيه الكريم، والاهتداء الى صراط[١] المستقيم، صراط الذين أنعم الله عليهم[٢] من النبيين صلوات الله تعالى وسلامه عليهم أجمعين، خصوصا[٣] على نبينا[٤] محمد سيد الاولين والاخرين، وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين صلاة وسلاما دائمين الى يوم الدين. [١١٦ ظ] والحمد لله رب العالمين وحسبنا الله ونعم الوكيل. قال المولى المؤلف ممليا علي هذا الفقير رضي الله عنه وعصمني الله عن الوصمة[٥].

نجز الكلام في هذالباب علي طريقة الاملاء علي بعض الاصحاب في شهر صفر المظفّر عمّت بركاته المنخرط في سلك[٦] شهور سنة ثمان وستين وتسعمائة الهجرية علي صاحبها افضل الصلوة و اكمل التحية بمحروسة قسطنطنية، حقّت بالبركات السّنية، حامدا ومصليا ومسلما ومُحَسْبِلا[٧]،[٨] ولا حول ولا قوة قوة الا با لله العلى العظيم[٩].

---

[١] ع + : ال.
[٢] ع : انعمت عليهم.
[٣] ع - : عليهم اجمعين خصوصا.
[٤] ع : على نبينا وعليهم اجمعين وعلى ال مجمد وصحبه الطيبين الطاهرين.صلاة وسلاما دائمين الى يوم الدن. والحمد لله ربالعالمين. وحسبناالله ونعم الوكيل. تمت الرسالة بعون الله تعالى وحسن توفيقه في سنة ١١١٥ رجب.
[٥] ب، ى، ع- : قال المولى المؤلف ممليا علي هذاالفقير رضي الله عنه وعصمني الله عن الوصمة.
[٦] ح - : سلك.
[٧] من "حَسْبَلَ"، اى حسبي الله.
[٨] ح + : و قع الكتابة بإعلنة الاصحاب في عشرة ذي الحجة سنة سبعين و تسعمأة.
[٩] ح - : ولا حول ولا قوة قوة الا بالله العلى العظيم. ب + : وقع الفراغ من كتابة هذه الرسالة الشريف في اواخر شهر ربيع الاول. من شهور سنة سبعين و تسعمأة.